

Antropología social

Prefacio a la edición castellana

La antropología social, como lo indica el autor de este libro, puede parecer a primera vista una disciplina exótica, sin vinculaciones visibles con el estudio de las actividades del hombre. Sin embargo, y pese a que su formulación teórica es reciente, podría afirmarse que la antropología y, en particular, la antropología social, fue empleada de manera inconsciente por quienes, a lo largo de la historia, debían describir sociedades que les eran extrañas.

Así, Tácito, en la *Vida y costumbres de los Germanos*, el autor bizantino del *Chronicon Salernitanum* o algunos cronistas de la conquista de América¹ utilizaban esta ciencia cada vez que presentaban la vida de un pueblo a través de sus expresiones culturales y, por ende, sociales. En la aguda síntesis histórica que traza Evans-Pritchard podremos observar cómo numerosos viajeros, misioneros, exploradores y agentes coloniales trataron el tema de un modo tácito hasta la aparición de sus primeros formuladores teóricos.

Porque, en términos generales, la antropología social no es otra cosa que la descripción de las relaciones entre personas, entre personas y objetos, y el estudio de las instituciones de una sociedad determinada. Pero, además de describir costumbres y culturas primitivas,

¹ Pueden citarse, al respecto, la *Historia General de las Indias*, de López de Gomara, y la *Historia de las provincias de Sancta Marta y Nuevo Reino de Granada*, de Fr. Pedro de Aguada, y otras más.

esta ciencia abarca un área más extendida. Atendiendo a su contextura intrínseca, puede ser considerada una especialización esencial de nuestra época; junto con la sociología y la psicología, resulta el principal instrumento para elaborar una teoría científica del hombre, y, como algunas ciencias contemporáneas, trasciende su campo específico para relacionarse íntimamente con las dos primeras.

El contacto y la unidad de fines son tan estrechos que suele denominarse a la tríada antropología-sociología-psicología, "ciencias del hombre" o "ciencias de la conducta humana".

No nos corresponde señalar aquí los límites de cada una de estas ramas, que en la experiencia suelen fundirse entre sí. Creemos más adecuado establecer la utilidad de la antropología social, enfocada desde un punto de vista interdisciplinario, como instrumento de labor cotidiano para la generalidad de los estudiosos, sean o no especialistas en la materia.

La antropología social ha cumplido, ante todo, un papel primordial en la relativización de nuestra cultura instrumental, poniendo en evidencia las interferencias culturales en el desarrollo de los grupos sociales, y reemplazando las concepciones unívocas e idealistas del hombre por las más efectivas de circunstancia, lugar, medios y tipo de agrupación.

El estudio de las culturas primitivas —el principal realizado hasta la fecha— permitió y permite acumular información sobre las costumbres de otros individuos. Ha señalado, por un lado, que el hombre llamado "occidental" no es el arquetipo del "Homo sapiens" sino una variante entre otras, situada, por así decirlo, en condiciones más favorables. Por otro lado, ha permitido rastrear la compleja evolución de nuestra conducta social y biológica, y analizar la creciente difusión y penetración de las costumbres de seres que nos son contemporáneos, pero que se hallan sometidos a un habitat diferente.

Las consecuencias teóricas de este planteo han sido importantes. Poseemos finalmente un panorama de la

estructura de nuestro comportamiento, tanto en lo que se refiere al grupo como al individuo aislado, y contamos para ello con procedimientos que nos permiten ubicarlo en función del entorno variable que lo condiciona. Si convenimos, entonces, en hacer abstracción del estudio de los pueblos primitivos, podremos analizar, utilizando los mismos o más sutiles procedimientos, nuestra sociedad "civilizada" (por oposición a la sociedad ágrafa, término técnico convencional con que se suele designar a las sociedades primitivas). Será posible, además, conocer la variación de cada uno de los múltiples y diminutos componentes de nuestra conducta, ámbito e interacciones (es decir, los contactos entre seres humanos o entre éstos y objetos).

Se hace necesario, en consecuencia, elaborar una técnica detallada que no se limite a comparar nuestra cultura material con la de tribus salvajes. Debemos tener en cuenta que la estructura de la sociedad actual es de por sí lo suficientemente definida y condicionada como para poder ser analizada sin recurrir a la comparación. Un método al que se le agregue, además, el enfoque interdisciplinario explícito, y que utilice los amplios recursos de la sociología empírica, la psicología experimental y la psicología (que han producido, por su parte, estudios importantes e independientes sobre la tipología de la sociedad "civilizada") permitiría resultados aún mayores.² Es justo señalar, no obstante, que el método comparativo sigue siendo eficaz cuando se lo emplea en forma adecuada.³

² Margaret Mead, por ejemplo, reiteró en 1953 (*New Lives for Old*, Gollancz, 1956) estudios realizados en la isla de Manus en 1928 (*Growing up in New Guinea*, Morrow Co., N. York, 1930). La primera vez empleó una "libreta de campo", es decir, anotó metódicamente los datos en un registro, ayudada por unos pocos colaboradores. La segunda contó con un equipo de especialistas, empleando una extensa batería de tests y procedimientos (op. cit., pp. 480-501). Sin tener en cuenta la experiencia acumulada por la Dra. Mead en el ínterin, la mejor calidad de los resultados del segundo estudio se desprende fácilmente de la comparación de los libros citados.

³ Ver los trabajos citados por Evans-Pritchard (p. 110). Powdermaker asocia la conducta comunitaria de Hollywood a la de algunas sociedades totémicas primitivas (*Hollywood*, F. de Cultura Económica, México, 1956).

Ahora bien, si estos estudios acerca de nuestra sociedad se programan metódicamente, surge la posibilidad de establecer un control o guía en la organización de la conducta social. A tal finalidad responde la antropología aplicada. Ella deriva de la antropología social; su desarrollo y puesta en práctica permite regular y conocer científicamente la marcha de las más diversas actividades interpersonales, y su uso resulta así de utilidad para médicos, abogados, arquitectos, administradores, economistas, etc., sin contar, naturalmente, a sociólogos y psicólogos.

La antropología aplicada se divide hoy en dos escuelas principales: la inglesa y la americana. Esta última emplea con poca frecuencia la comparación con culturas primitivas, característica menos usual en la escuela inglesa y que tiende a desaparecer. Prueba de esta tendencia a eliminar la comparación son trabajos como *The Great Village*, de C. S. Belshaw, *The English Village*, de Baker, *Family and Community in Ireland*, de Arensberg y Kimball, y el más reciente trabajo *Village without work*, de Frankenberg. En lo que se refiere al método antropológico, los americanos han innovado con técnicas empíricas muy completas, algunas veces desmedidas en cuanto al refinamiento, en oposición a los ingleses, más conservadores. La antropología aplicada americana se funde totalmente con otras disciplinas, al punto de borrar toda diferencia. La inglesa, en cambio, se ha dividido en dos corrientes: una funcionalista ortodoxa, no estrictamente aplicada, y otra similar a la americana, aunque menos empirista y más conceptual. A esta tendencia responden los trabajos de Belshaw, Baker, etc.

Debemos señalar, no obstante, que tanto la escuela

⁴ Citemos, como ejemplo, una muestra tomada al azar del *Clearing-House Bulletin* (vol. 2, n.º, 1, 1952) de la revista *Human Organization*, órgano de la Sociedad de Antropología Aplicada. Títulos de investigaciones en ejecución: *The nature and extent of group organization in a girls-dormitory*, *Management communication in an expanding company*, *Normal vertebrate behaviour as a cause of human behaviour*, *Common factors of patient-therapist relationship in diverse psychotherapies*, *Two villages in Eastern Uttar Pradesh (India): an analysis of similarities and differences*, *Separation reaction in psychosomatic disease and neurosis*.

inglesa como la americana derivan, en sus expresiones más modernas, del funcionalismo inglés. Por ello, Malinowski es considerado no sólo como el creador de esta corriente, sino también como su actual fuente de inspiración a ambos lados del Atlántico. Es obvio que, por cuanto hemos venido señalando, el funcionalismo inglés ortodoxo (en cuanto sigue estudiando principalmente culturas primitivas) no responde totalmente a las directivas de Malinowski y se diferencia de él en que no plantea con un rigor tan mecánico su teoría de los núcleos de dependencias funcionales en las instituciones sociales. A esta corriente, que podríamos denominar neo-funcionalismo, pertenecen Evans-Pritchard y también Firth. Pero ella acepta y continúa desarrollando la metodología de Malinowski, cuya importancia reside en haber revelado el verdadero significado del trabajo interdisciplinario y la investigación directa "in situ" (el llamado "trabajo de campo"), hoy sistema básico para el estudio científico del hombre.

Se podría agregar que la escuela inglesa continúa proporcionando a la teoría antropológica-social el principal aporte, aun cuando la antropología aplicada, según la hemos presentado, se halle mejor planteada en el aspecto empírico. Por otra parte, no podría decirse que esta última sea ya una doctrina completamente corporizada, hecho que sólo sucede con la antropología social.⁵ Más aún, no es posible realizar un aprendizaje de esta disciplina, aunque sea elemental, sin conocer antes a los principales autores ingleses.

Un hecho podrá sorprender a quien emprenda esta tarea. Muchos trabajos son realizados por funcionarios coloniales ingleses y, en general, los estudios antropológicos cuentan con el apoyo de la administración colonial pues contribuyen a un mejor conocimiento de los habitantes nativos. Este no es un caso particular pues

⁵ Las experiencias de la antropología aplicada, aunque numerosas, son aún poco importantes. Se la aplica con mayor frecuencia a situaciones de "cambio tecnológico" (adecuación de grupos infra-desarrollados a las técnicas contemporáneas). Un ejemplo al respecto es el trabajo organizado por la universidad del Cornell en la estancia "Vicos", Perú. Ver A. R. Holmberg, *Human Organization*, n.º 1, 1955, pp. 24 y ss.

el problema es aún más frecuente en los Estados Unidos: a partir de Morgan, los destinos de la antropología, en particular de la antropología social, han estado ligados con frecuencia a la política de los gobiernos en la medida en que describen un problema administrativo o asuntos de Estado. Como ocurre con otras ciencias contemporáneas, sus progresos se realizan a la sombra de intereses cuya naturaleza no coincide siempre con el objetivo cultural de la disciplina. En su descargo, puede decirse junto con Evans-Pritchard que el antropólogo sólo informa, no dicta la política a seguir. De todos modos, esta situación especial nunca afecta la calidad de los estudios. Porque a nadie escapa, y menos a quien se interesa seriamente en ella, que las investigaciones en antropología social, sea cual fuere el *locus* donde se efectúan, proporcionan invariablemente una noción técnica de la naturaleza conflictual del hombre, señalando los procedimientos para su mejoramiento específico.

Por último, séanos permitido señalar dos valiosos motivos que nos han guiado en la elección de este trabajo. En primer término, el Prof. Evans-Pritchard es una de las más prestigiosas figuras del funcionalismo inglés contemporáneo. Personifica, en cierta medida, las características peculiares de dicha tendencia, sintetizadas en su afirmación de que la antropología, a causa de la metodología que emplea, es un arte.

En segundo lugar, este libro ha sido escrito por un antropólogo que, con su experiencia cotidiana, participa⁶ "desde dentro" en el desarrollo de esta ciencia de tan rápida evolución.

En consecuencia, nos muestra cómo se opera, se analiza, y se estudia en la antropología social. Ningún procedimiento, creemos, es mejor que éste: presentar una ciencia de la conducta a través de su propia conducta.

⁶ Usamos la acepción antropológica del término. Participante es aquella persona que toma parte o desempeña una tarea en una situación funcional de grupo. Cuando un antropólogo investiga un grupo social, es habitual que actúe dentro de éste como participante (en su carácter de miembro de la comunidad).

Quienes lean estas páginas comprenderán, entonces, que el cuerpo doctrinario de la antropología social no se elabora solamente a través de especulaciones. Por el contrario, éste se constituye, en muy amplia medida, por la experimentación directa y un análisis cuidadoso.

Jorge J. Goldemberg

Prefacio a la edición original

Estas seis conferencias fueron difundidas a través del Tercer Programa de la B.B.C. en el invierno de 1950. Se publican íntegramente, con muy pocas y ligeras variaciones en su redacción, pues no me pareció conveniente hacer cambios o agregados a lo que fue concebido dentro de las limitaciones impuestas por el medio de expresión radial, con un propósito y para un público determinados.

Para la mayoría de la gente, la antropología social no representa nada más que un nombre; por eso pensé que las charlas radiotelefónicas sobre el tema servirían para divulgar, en cierta medida, el alcance y los métodos de esta ciencia. Confío en que la publicación de las mismas en forma de libro cumplirá el mismo fin. Creo que esta obra puede ser también de utilidad para los estudiantes de los departamentos antropológicos de las universidades inglesas y americanas, pues existen muy pocos textos breves que puedan servir de introducción al estudio de esta disciplina; en consecuencia, he incluido también una corta bibliografía.

Muchas de las ideas expresadas en estas conferencias ya las he hecho conocer con anterioridad, y a veces en la misma forma. Agradezco, pues, la autorización para reproducirlas, a los delegados de la Clarendon Press y a los editores de "Man", "Blackfriars" y "Africa".¹

¹ *Antropología Social*, conferencia inaugural en la Universidad de Oxford, 4 de febrero de 1948, Clarendon Press, 1948; *Antropología Social: Pasado y Presente*, Marett Lecture en el

Agradezco al Sr. K. O. L. Burridge su ayuda en la preparación de estas conferencias, y a mis colegas del Instituto de Antropología Social de Oxford, así como al Sr. T. B. Radley de la B. B. C., sus consejos sobre las mismas.

E. E. E.-P.

Exeter College Hall, Oxford, 3 de junio de 1950, "Man", No 198, 1950; *Antropología Social*, "Blackfriars", 1946; *Antropología Aplicada*, conferencia pronunciada ante la Sociedad Antropológica de la Universidad de Oxford, 29 de noviembre de 1945, "Africa", 1946.

I.

Alcance del tema : *¿ es la ant. social y sus ramas*

En estas conferencias intentaré dar a ustedes una idea general de lo que es la antropología social. Sé perfectamente que existe una confusión bastante grande al respecto, aun entre los profanos con cierto nivel de cultura. En la mayoría el nombre suscita vagas asociaciones de ideas entre monos y cráneos, o entre ritos extraños de salvajes y curiosas supersticiones. Creo que no me será difícil hacerles ver el error en que se hallan.

Esta creencia confusa me servirá, pues, de guía en esta exposición. Para ello he de suponer que algunos de ustedes ignoran totalmente en qué consiste la antropología social, y que otros tienen de ella una idea equivocada. Espero que quienes conozcan algo sobre el tema sabrán disculparme si encaro mi exposición en una forma que pueda parecerles elemental.

En esta primera conferencia explicaré el alcance general del asunto, mientras que en la segunda y la tercera hablaré del progreso teórico de esta ciencia. La cuarta estará dedicada a la parte de investigación que llamamos trabajo de campo, y en la quinta mostraré, a través de algunos ejemplos de estudios modernos, cómo la parte teórica y la parte experimental, es decir, el trabajo de campo, fue evolucionando. Para terminar, me ocuparé de analizar las relaciones que existen entre la antropología social y la vida práctica.

En mi exposición, y siempre que ello sea posible, trataré de restringirme al comentario de los estudios

realizados únicamente en Inglaterra. He elegido este país principalmente por razones de comodidad, pues si tuviera que ocuparme también de los países continentales y de América, me vería obligado a condensar tanto el material, que lo ganado en comprensión no compensaría lo perdido en claridad y en continuidad. Como en Inglaterra la antropología social ha tenido un desarrollo bastante independiente, esta limitación tiene menos importancia que si se tratara de otras disciplinas. De todos modos, no dejaré de mencionar los autores y tendencias extranjeros que hayan ejercido una influencia apreciable sobre los estudios ingleses.

Incluso dentro de los límites que nos hemos asignado, no es fácil dar una definición clara y simple de los fines y métodos de esta ciencia, pues ni siquiera quienes se dedican a ella están totalmente de acuerdo sobre el particular. Naturalmente, sobre muchas cuestiones existe coincidencia completa de opiniones, pero eso no es general. Como sucede muy a menudo en el estudio de un tema nuevo y poco amplio, las ideas divergentes tienden a confundirse con las personalidades de quienes las sustentan, pues los hombres de ciencia, con mayor frecuencia quizás que otros individuos, terminan por identificarse con sus opiniones.

Si se reconoce abiertamente que lo que se expresa son preferencias personales, el asunto no tiene importancia. Las ambigüedades, por el contrario, son más peligrosas. La antropología social tiene un vocabulario técnico muy limitado, y debe en consecuencia recurrir al lenguaje ordinario que, como todos sabemos, no es muy preciso. Los términos "sociedad", "cultura", "costumbre", "religión", "sanción", "estructura", "función", "político" y "democrático" no expresan la misma idea para distintas personas o en diferentes contextos. Esto podría subsanarse introduciendo una serie de vocablos nuevos o dando una acepción restringida y técnica a los ya existentes. Pero si ello se realizara en gran escala, aparte de la dificultad de conseguir que todos se pusieran de acuerdo, se llegaría muy pronto a una jerga comprensible solamente para los estudiosos profesionales. Ante la disyuntiva de tener que elegir entre las oscuridades del lenguaje diario y las de la jerga especializada,

me parece menos arriesgado preferir las formas ordinarias de expresión, pues lo que nos enseña la antropología social no está limitado a los profesionales, sino que concierne a todos.

En Inglaterra, y aunque en menor grado, en los Estados Unidos, la expresión "antropología social" se usa para designar una parte limitada de la antropología. Dentro del vasto campo de las ciencias del hombre, esta rama se ocupa, por lo tanto, de investigar en particular las sociedades y las culturas humanas. En el continente se emplea una terminología diferente: lo que para nosotros sería la antropología física, es decir, el estudio biológico del ser humano, constituye allí el objeto de la antropología. En cambio se llama etnología o sociología a lo que aquí denominamos antropología social.

Hace muy poco tiempo que este término ha entrado en el lenguaje corriente, aun dentro de Inglaterra. Sin embargo, se viene enseñando bajo la designación de antropología o etnología, en Oxford, desde 1884, en Cambridge, desde 1900 y en Londres, desde 1908. La primera cátedra universitaria que llevó oficialmente el título de "antropología social" fue la cátedra honoraria de Sir James Frazer, en Liverpool, en 1908. El tema ha alcanzado gran difusión en la actualidad, y con el nombre de antropología social se dictan varios cursos en una serie de universidades de Gran Bretaña y los Dominios.

Como esta disciplina es sólo una parte del amplio capítulo de la antropología, se la estudia generalmente en relación con las otras ramas de dicha ciencia: antropología física, etnología, arqueología prehistórica, y algunas veces lingüística general y geografía humana. No me ocuparé de las dos últimas, porque rara vez entran en los cursos de antropología de este país. De la antropología física, que actualmente tiene muy poco en común con el estudio que nos interesa, sólo diré que constituye una rama de la biología humana que se ocupa, entre otras cosas, de la herencia, nutrición, diferencias de sexo, anatomía y fisiología comparadas de las razas, y de la teoría de evolución humana.

La etnología es la que se encuentra más estrechamente relacionada con nuestro tema. Esto se comprenderá mejor si recordamos que los antropólogos sociales pueden ocuparse de investigar todas las culturas y sociedades humanas, incluso las propias; sin embargo, por las razones que mencionaré luego, se han concentrado casi exclusivamente en los pueblos primitivos. Como los etnólogos se dedican también al estudio de esas sociedades, se observa, en consecuencia, una notable coincidencia de temas en ambas disciplinas.

Es importante destacar, sin embargo, que si bien la etnología y la antropología social trabajan fundamentalmente con el mismo tipo de sociedades, sus fines ulteriores son muy diferentes. En consecuencia, aunque antes no se hacía una distinción bien clara entre ambas, hoy se las considera como dos disciplinas separadas.

La etnología se ocupa de clasificar los pueblos por sus características raciales y culturales, para luego explicar, por el movimiento y la mezcla de sociedades y la difusión de culturas, su distribución en el presente o en el pasado. (en el 5.19)

Antes que el antropólogo social comience a comparar las sociedades primitivas entre sí, es forzoso proceder a una clasificación de pueblos y culturas, pues es muy útil (más aún, necesario), empezar con las del mismo tipo cultural general, es decir, las que constituye lo que Bastian llamó, hace mucho tiempo, provincias geográficas.¹ No obstante, cuando los etnólogos tratan de reconstruir la historia de pueblos primitivos de cuyo pasado no se conserva documentación histórica, no tienen más remedio, para poder establecer sus conclusiones, que fiarse de las deducciones obtenidas por evidencia circunstancial. Teniendo en cuenta la naturaleza del asunto en estudio, éstas no serán, a lo sumo, más que reconstrucciones probables. Así, se encuentra a veces una serie de hipótesis diferentes y aun contradictorias, que parecen explicar los hechos con el mismo grado de verosimilitud. La etnología no es, pues, historia en la acepción común de la palabra; ella no nos dice que los hechos pudieron haber acontecido, sino que

¹ Adolf Bastian, *Controversen in der Ethnologie*, 1893.

lo afirma: no sólo asegura su existencia, sino que detalla cómo y cuándo, y, a menudo, por qué sucedieron. Por esta razón y, además, porque poco pueden informarnos sobre la vida social que llevaron los pueblos primitivos, las conjeturas de la etnología tienen escaso valor para los antropólogos sociales. En cambio, sus clasificaciones les resultan muy útiles.

La arqueología prehistórica puede ser considerada como una rama de la etnología, que trata de reconstruir la historia de pueblos y civilizaciones a partir de los restos humanos y culturales hallados en las excavaciones de yacimientos geológicos. Como la etnología, también hace uso de la evidencia circunstancial. A semejanza de ella, proporciona poca información de interés para el antropólogo social, pues en vez de ocuparse de las ideas e instituciones de los pueblos, se dedica a descubrir y clasificar huesos y objetos. Otra rama de la antropología es la tecnología comparada, que se ocupa principalmente de las sociedades primitivas. Por la forma en que se la enseña actualmente, no es más que un auxiliar de la etnología y de la prehistoria.

La finalidad de la antropología social es muy diferente. Como lo demostraré a continuación, estudia el comportamiento social, generalmente a través de instituciones como la familia, los sistemas de parentesco, la organización política, procedimientos legales, ritos religiosos, etc. y las relaciones entre las mismas. Las analiza en sociedades contemporáneas, o en aquellas comunidades históricas sobre las que existe una información adecuada para la realización de tales investigaciones.

Por ejemplo, un hábito de una comunidad, examinada en un mapa de distribución, interesa al etnólogo como prueba de un movimiento étnico, de una tendencia cultural, o de un contacto anterior entre pueblos; para el antropólogo social es, en cambio, una parte de la vida social total en el momento actual. La mera sospecha de que se haya tomado esa costumbre de otra comunidad no le preocupa demasiado, pues no puede estar seguro de ese hecho, y aunque lo estuviera, no sabe cuándo, cómo y por qué aconteció. Por ejemplo, ciertas poblaciones del este de África consideran al

sol como representación de Dios. Para algunos etnólogos esto prueba la influencia del Antiguo Egipto. El antropólogo social sabe que no puede demostrarse la verosimilitud de esta hipótesis, y por ello se preocupa en cambio de estudiar las relaciones entre el simbolismo solar y todo el sistema de creencias y ritos de esas sociedades. Comprobamos así que el etnólogo y el antropólogo social pueden utilizar la misma información etnográfica, pero con fines diferentes.

Gráficamente, podríamos representar los programas universitarios de antropología por tres círculos que se cortan, y que simbolizan los estudios biológicos, históricos y sociológicos. Las áreas comunes a los tres serían la antropología física, la etnología (incluyendo la arqueología prehistórica y la tecnología comparada), y la antropología social. Si bien estas tres disciplinas tienen un objeto común de estudio: el hombre primitivo, sus fines y métodos son, según hemos visto, muy diferentes. Si se enseñan juntas, en mayor o menor grado, en las universidades, ello se debe a circunstancias históricas (fundamentalmente a la teoría darwiniana de la evolución), más que a un plan cuidadosamente concebido; por la misma razón están representadas de manera unitaria en el Real Instituto Antropológico.

Muchos de mis colegas han expresado su seria desaprobación ante el presente estado de cosas. Algunos queríamos que la antropología social se enseñara en relación más estrecha con la psicología o las así llamadas ciencias sociales, tales como la sociología general, la economía política y la política comparada, o bien con otras disciplinas del mismo tipo. Este asunto es muy complejo, pero no es ésta la ocasión para ocuparnos de él. Sólo diré que la solución depende en gran parte de la manera en que se encare la antropología social, pues existe una enorme divergencia entre los que la consideran como una ciencia natural, y los que, como yo, la incluyen entre las humanidades. Esta división se agudiza al máximo cuando se discuten las relaciones entre la antropología y la historia. Dejaré el análisis de este punto para una conferencia posterior, pues para comprender cómo se produjo ese cisma de opiniones, es necesario conocer la evolu-

ción aproximada del problema desde sus orígenes.

Ya he delineado en forma breve, y, lamentablemente, de manera un tanto digresiva, la posición de la antropología social en la universidad. Habiendo así preparado el terreno, puedo dedicarme totalmente al análisis de esa disciplina, que es el objeto de esta exposición y el único tema que puedo tratar con idoneidad. Por lo tanto, cuando por comodidad hable en el futuro de antropología, sin especificación de "social", debe sobreentenderse que me refiero a esta rama determinada.

Creo que conviene ocuparse inmediatamente de las preguntas "¿Qué son las sociedades primitivas?", y "¿Por qué las estudiamos?" antes de precisar con más detalle lo que vamos a analizar en ellas. Tal como se la emplea en la literatura antropológica, la palabra "primitiva" no significa que las culturas que califica sean anteriores en el tiempo o inferiores a otras. Por lo que sabemos, las sociedades primitivas tienen una historia tan larga como la nuestra, y si bien están menos desarrolladas en algunos aspectos, en otros lo están mucho más. Por esta razón, la elección del vocablo no ha sido quizá demasiado feliz, pero actualmente su aceptación como término técnico es tan amplia que no podemos menos que emplearlo.

Contentémonos con decir al respecto que cuando los antropólogos emplean esa palabra, se refieren a sociedades pequeñas en número de individuos y territorio, de contactos sociales limitados, y que comparadas con otras comunidades más adelantadas poseen una tecnología y una economía simples, y una función social poco especializada. Algunos prefieren agregar otros criterios más de diferenciación, especialmente, la ausencia de una literatura, y por ende, de un arte, una ciencia o una teología sistemáticos.²

Se objeta a veces que dediquemos tanto tiempo a estudiar estas poblaciones primitivas, y se nos sugiere que sería más útil investigar los problemas de nuestra

² Robert Redfield, "The Folk Society", en *The American Journal of Sociology*, 1947.

propia sociedad. Quizá ello sea cierto, pero por diversas causas esas comunidades vienen atrayendo desde hace tiempo a los que se interesan en el estudio de las instituciones sociales. Un ejemplo lo constituyen los filósofos del siglo XVIII, que se interesaron en el tema porque les proporcionaba principalmente, un ejemplo de lo que se suponía era el hombre viviendo en estado natural, antes de la instauración del gobierno civil. Los antropólogos del siglo XIX se interesaron en ellas porque pensaron que obtendrían claves importantes para la búsqueda de los orígenes de las instituciones. Estudiosos posteriores creyeron encontrarlas allí en su forma más simple, y como el método más conveniente es comenzar por el examen de lo más sencillo para estudiar luego lo más complejo, pensaron que les sería útil aquello que pudieran aprender estudiando lo menos complicado.

Con la aparición de la llamada actualmente antropología funcional, ese último motivo ha ido creciendo en importancia. Así, se considera cada vez más que el estudio de las instituciones de las comunidades como partes de sistemas sociales dependientes entre sí, es función de la antropología social. Resulta pues una ventaja, antes de intentar el análisis de sociedades civilizadas complejas, el poder estudiar esos pueblos que por su estructura tan simple y su cultura tan homogénea pueden ser examinados directamente como si fueran una unidad. Por otra parte, es bien sabido que es más fácil efectuar observaciones en poblaciones de cultura diferente a la nuestra, porque su distinta manera de vida nos llama inmediatamente la atención, y hay también más posibilidades de que las interpretaciones sean objetivas.

Otra razón muy atendible para dedicarse en este momento al estudio de las comunidades primitivas, es que ellas se transforman rápidamente, y por lo tanto es necesario investigarlas en seguida o bien correr el riesgo de no poder hacerlo más. Estos sistemas sociales en trance de desaparecer constituyen variantes estructurales únicas, cuyo análisis nos ayuda considerablemente a comprender la naturaleza de la sociedad humana. Así, en un estudio comparativo de instituciones, el número

de comunidades con las que se trabaja es menos importante que su grado de variación. Por otra parte, la investigación de las sociedades primitivas posee un valor intrínseco. Estas sociedades son interesantes por sí mismas, porque nos dan una descripción de la forma de vida, de los valores y de las creencias de los pueblos que viven privados de aquello que estamos habituados a considerar como los requerimientos mínimos del confort y la civilización.

Es imperioso, pues, a nuestro entender, realizar una investigación sistemática del mayor número posible de sociedades primitivas mientras exista la oportunidad de hacerlo. Hoy existe un gran número de ellas, pero hasta el momento los antropólogos han analizado muy pocas con intensidad, pues los estudios son muy largos y pocos los investigadores.

Conviene hacer notar, sin embargo, que si bien nos interesamos principalmente en las sociedades primitivas, no nos limitamos exclusivamente a ellas. En Estados Unidos, donde la antropología social está mejor representada en las universidades que en el Imperio Británico, los antropólogos, americanos o entrenados en ese país, ya han realizado una serie de estudios sobre comunidades más adelantadas de Irlanda, Japón, China, India, Méjico, Canadá, y aun de los Estados Unidos. En una conferencia posterior me referiré en parte a uno de esos trabajos: el de Arensberg y Kimball, efectuado en Irlanda del Sur.

Por diversas razones, entre las que se cuentan la escasez de personal y el gran número de poblaciones primitivas existentes en nuestro imperio colonial, los investigadores británicos se han quedado un poco atrás en este asunto. En cambio, están ampliando el radio de sus estudios hasta incluir en ellos sociedades que no podemos describir de ningún modo como primitivas. En los últimos años, por ejemplo, algunos alumnos del Instituto de Antropología Social de Oxford se han consagrado a la investigación de comunidades rurales de la India, las Indias Occidentales, Turquía y España, de los beduinos del norte de Africa, y a estudiar la vida de poblaciones y ciudades inglesas.

También se han considerado las sociedades históricas desde un punto de vista antropológico. Estos estudios fueron realizados generalmente por antropólogos, pero en la actualidad se llevan a cabo con una intensidad menor; la observación directa ha sido reemplazada por el estudio de las fuentes literarias. Como ejemplo podemos citar los escritos de Sir James Frazer sobre los antiguos hebreos y sobre ciertos aspectos de la cultura romana, de Sir William Ridgeway y Jane Harrison sobre temas helenísticos, de Robertson Smith sobre la antigua sociedad árabe, y de Hubert sobre la historia de los celtas.

Antes de continuar quiero recordarles que la antropología social tiene por finalidad, al menos en teoría, el estudio de todas las sociedades humanas y no solamente de las sociedades primitivas. Por comodidad, en la práctica se ocupa actualmente de analizar preferentemente las instituciones de las poblaciones más simples, ya que no puede haber una disciplina independiente consagrada exclusivamente a estas sociedades. Cuando un antropólogo se dedica a la investigación de una cultura primitiva, lo que estudia en ella es, el lenguaje, la religión, las leyes e instituciones políticas, la economía política, etc., y, por lo tanto, se ocupa de los mismos problemas generales que el estudioso que analiza esos temas en las grandes civilizaciones del mundo. Además, al interpretar sus observaciones sobre las sociedades que ha estudiado, las compara siempre, aunque sea implícitamente, con la suya.

La antropología social puede considerarse, pues, como una rama de los estudios sociológicos que se dedica principalmente a las sociedades primitivas. Cuando se habla de sociología se piensa generalmente en la investigación de problemas determinados, en sociedades civilizadas. Si nos atenemos a esta acepción, entre la antropología social y la sociología existiría sólo una diferencia de área de estudio, pero debemos recordar que hay también entre ellas variaciones importantes de método. El antropólogo social estudia directamente los pueblos primitivos viviendo entre ellos durante meses o años, mientras que la investigación sociológica se efectúa generalmente sobre la base de documentos,

en especial estadísticas. El primero se ocupa de las sociedades en conjunto; estudia su ecología, su economía política, las instituciones legales y políticas, la religión, la tecnología, la organización de la familia y el parentesco, la ganadería y agricultura, el arte, etc., como partes de sistemas sociales generales. Por el contrario, el trabajo del sociólogo es en general muy especializado, pues investiga problemas aislados, como el divorcio, el crimen, la insania, el malestar obrero, los estímulos para la industria. Por una parte, la sociología está muy relacionada con la filosofía social, y, por otra parte, con el planeamiento social. No se preocupa solamente de averiguar cómo funcionan las instituciones, sino que determina también cómo deberían hacerlo y la manera de mejorarlas. En cambio la antropología social se mantiene, por lo general, apartada de esas consideraciones.

En estas conferencias no voy a referirme a la sociología desde ese punto de vista, sino desde uno más amplio que la considera como un conjunto general de conocimientos teóricos sobre las sociedades humanas, cuya relación con la vida social primitiva es el objeto de la antropología social. Cuando me refiera brevemente al desenvolvimiento histórico esta relación surgirá con más claridad, pues gran parte de nuestra información teórica o conceptual deriva de obras que no tratan de las comunidades primitivas, o sólo lo hacen en forma indirecta. En consecuencia, quisiera que, en el transcurso de estas conferencias, tuvieran presente dos evoluciones vinculadas entre sí: por un lado, el progreso de la teoría sociológica, de la que la teoría antropológica es sólo una parte, y, por el otro, el desarrollo de nuestra información sobre las sociedades primitivas. Esta última ha influido en el desenvolvimiento sociológico, provocando una reformulación de la teoría correspondiente, que resulta así un conjunto especializado de conocimientos relacionados con comunidades primitivas.

Basándome en el concepto de antropología social como parte integrante de un campo más amplio de conocimiento, podré ofrecerles una idea más clara del tipo de problemas que investigamos. Para ello creo que

resultará muy útil detallar algunos de los temas de tesis presentadas en los últimos años por estudiantes postgraduados de antropología de la Universidad de Oxford.

He aquí los títulos de algunas que han sido aprobadas recientemente: "La posición del jefe en el moderno sistema político de los Ashanti (África Occidental). Un estudio de la influencia de los cambios sociales contemporáneos sobre las instituciones Ashanti"; "La función social de la religión en una comunidad del Sur de la India" (los Coorg); "La organización política de los Nandi" (África Oriental); "Estructura social de Jamaica, con especial referencia a las distinciones raciales"; "Función de la dote de la novia en algunas sociedades africanas"; "Un estudio del simbolismo de la autoridad política en África"; "Un estudio comparativo de las formas de esclavitud"; "La organización social de los Yao de Nyasaland del Sur" (África Central); "Sistemas de posesión de tierras entre las poblaciones Bantu del África Oriental"; "La posición de la mujer entre los Bantu del Sur" (Sudáfrica); "Una investigación sobre las sanciones sociales de las tribus Naga de la frontera indo-birmana"; "El sistema político de los Murle" (África Oriental); "La organización política de los indios de la llanura" (Norteamérica); "Un estudio del litigio fronterizo interestatal entre los Ashanti" (África Occidental); "Aspectos de la posición social en Melanesia"; "La organización social de los esquimales de la zona central y oeste"; "El delito en la legislación primitiva" (Indonesia y África).

Espero que estos ejemplos podrán proporcionarles una idea general del género de trabajo que efectúan los antropólogos sociales. En primer lugar, debe observarse que en los temas de estas tesis no se encuentra nada de fácil o atractivo; no se busca en ellos lo extraño o pintoresco, ni lo romántico o antiguo: se trata de investigaciones serias sobre distintos tipos de instituciones sociales.

Como podrán observar, los trabajos se ocupan de poblaciones o series de poblaciones determinadas, distribuidas por toda África, sur de la India, Jamaica, la frontera indo-birmana, Norteamérica, las regiones pola-

res, las islas del Pacífico e Indonesia. Es notable esta diseminación geográfica, pues amplía considerablemente el campo antropológico, que ofrece así oportunidades de investigación para los intereses más diversos. Pero esa misma vastedad, según explicaré más adelante, trae aparejadas ciertas dificultades para la enseñanza, y en forma cada vez más intensa, también en la especialización regional. Cifrándonos a lo indispensable, habría que incluir en ese campo los pueblos de Polinesia y Melanesia, en el Pacífico, los aborígenes de Australia, los lapones y esquimales de las regiones polares, los mongoles de Siberia, los negros de África, los indios del continente americano, y las sociedades más atrasadas de la India, Birmania, Malasia e Indonesia. Como se ve, son muchos miles de culturas y comunidades diferentes. Extendiéndonos un poco más, entran dentro de su órbita los pueblos más avanzados, pero todavía relativamente simples, del Asia cercana y lejana, norte de África, y partes de Europa. Es fácil comprender, pues, que se trata de un número casi ilimitado de culturas, subculturas, sociedades y subsociedades.

Habrán notado además que en los ejemplos citados figuran temas tan diversos como las instituciones políticas y religiosas, las distinciones de clase basadas en el color, sexo o posición social, las instituciones económicas, las instituciones legales o semilegales, el matrimonio, y también estudios de adaptación social, y de la organización completa, o de su estructura, en distintos pueblos. Es decir, la antropología social efectúa un conjunto de investigaciones diferentes en una serie de sociedades distribuidas por todo el globo. Todo departamento de antropología correctamente organizado intenta abarcar en sus programas de estudio los tópicos mínimos y esenciales acerca de las sociedades primitivas: parentesco y familia, instituciones políticas comparadas, economía política comparada, religión comparada y legislación comparada, así como cursos más generales sobre el estudio de las instituciones, teoría sociológica general, y la historia de la antropología social. Hay también investigaciones especiales sobre las sociedades de regiones etno-geográficas determinadas, y pueden existir además cursos sobre temas particulares como moral, magia, mitología, ciencia primitiva, arte primitivo,

tecnología primitiva y lenguaje, como asimismo análisis de las obras de algunos antropólogos y sociólogos.

Un antropólogo puede tener un conocimiento general de todas estas diferentes regiones etnográficas y disciplinas sociológicas, pero, lógicamente, sólo puede ser una autoridad de una o dos de ellas. En consecuencia, análogamente a lo que sucede en todas las ramas del conocimiento, la profundización de ese conocimiento trae aparejada la especialización: el antropólogo se hace especialista en estudios africanos, melanesios, de indios americanos, etc. Ya no intenta conocer todos los detalles de las regiones en las que no se especializa, salvo que formen parte de monografías dedicadas explícitamente a problemas generales, quizá instituciones religiosas o legales, que le interesen especialmente. La literatura existente sobre los indios americanos o los Bantu africanos, por ejemplo, es ya lo suficientemente profusa como para que un investigador se dedique con exclusividad a uno de esos temas.

Esta tendencia a la especialización se hace más notable cuando se estudian las sociedades que poseen una literatura o pertenecen a una cultura más vasta, con tradición literaria. El investigador consciente no puede estudiar al beduino o a los campesinos árabes sin conocer, no digamos ya su lenguaje hablado, sino también el lenguaje clásico de su *hinterland* cultural. En el caso de las comunidades hindúes, por ejemplo, debe conocer por lo menos parte de la literatura en el idioma de la región y en sánscrito, el lenguaje clásico de su tradición ritual y religiosa. Para no ser un simple aprendiz y dominar el tema, el antropólogo debe dedicarse a uno o dos temas especialmente y, además, limitar sus investigaciones a algunas regiones. No se puede hacer un estudio comparativo de los sistemas legales primitivos sin una buena base de conocimientos de legislación general y jurisprudencia, o investigar el arte primitivo sin haber leído en forma extensa la literatura general correspondiente.

Estas circunstancias que he mencionado contribuyen a que la antropología social sea difícil de enseñar, especialmente si se debe impartir esta enseñanza a post-

graduados o a investigadores, como ocurre generalmente en Oxford. Cuando hay un número muy grande de estudiantes trabajando en una amplia variedad de temas, referentes a diversos aspectos de la vida de regiones que se hallan diseminadas por el globo, es imposible, por lo común, transmitirles mucho más que un panorama muy general. Sir Charles Oman cuenta que los profesores Regius³ de Historia, en Oxford, tropezaron con la misma dificultad: trataron de dictar clases para post-graduados, pero no tuvieron éxito, pues, según observa meditativamente nuestro autor, "los estudiantes post-graduados erran a su libre arbitrio".⁴ No obstante, en el ámbito de la antropología social la situación no es tan difícil como en el de la historia, porque la primera puede generalizar con mayor facilidad y tiene un sistema teórico general que la segunda no posee. Pues no sólo existe una cantidad de semejanzas evidentes entre las sociedades primitivas de todo el mundo, sino que además pueden ser clasificadas en un número limitado de tipos, por lo menos parcialmente, y gracias al análisis estructural. Esto da unidad al tema. Los antropólogos sociales estudian, pues, de la misma manera, una sociedad primitiva, así esté radicada en la Polinesia, Africa o Laponia. El asunto de que se ocupan se examina en relación a la estructura social total de que forma parte, ya sea un sistema de parentesco, un rito religioso o una institución política.

Antes de entrar a considerar, en forma preliminar, lo que entendemos por estructura social, quiero pedirles que observen otra característica de esta serie de tesis. En ellas se destaca un problema importante para la antropología en el momento actual que volveré a tratar en conferencias posteriores. Todas se dedican a temas sociológicos, es decir, se ocupan fundamentalmente de conjuntos de relaciones sociales, o sea, de relaciones entre miembros de una sociedad y entre grupos sociales. Lo que quiero hacer comprender aquí es que se estudian sociedades y no culturas. Entre los dos conceptos hay una diferencia sumamente importante,

³ Cargo de profesor creado por Enrique VIII. (N. del T.)

⁴ Sir Charles Oman, *On the Writing of History*, 1939, p. 252.

que ha dividido la teoría y la práctica antropológicas en dos direcciones divergentes.

Cultura vs. Sociedad

Esto se comprenderá mejor con algunos ejemplos sencillos. Al entrar en una iglesia inglesa, es costumbre que los hombres se saquen el sombrero y no los zapatos; en cambio, en una mezquita musulmana se quitan el calzado pero no lo que llevan en la cabeza. El mismo comportamiento debe observarse al penetrar en una casa inglesa o una tienda de beduinos, respectivamente. Estas diferencias que acabamos de citar son de cultura o de costumbre. En ambos casos, las distintas reacciones tienen una misma función y propósito: son una muestra de respeto, aunque diferentemente expresada en las dos culturas. Voy a darles un ejemplo más complicado. Los beduinos árabes nómadas tienen en algunos aspectos fundamentales el mismo tipo de estructura social que ciertas poblaciones nilóticas seminómadas del este de África. Sin embargo, culturalmente son distintos: los primeros viven en tiendas, los otros en cabañas; los beduinos crían camellos, los nilótidas ganado vacuno; aquéllos son musulmanes, éstos tienen otra clase de religión, etc. Otro ejemplo diferente aún de los anteriores, y todavía más complejo, sería la distinción que hacemos entre civilización y sociedad helénica o hindú.

Nos encontramos, pues, ante dos conceptos diferentes, o mejor dicho, dos abstracciones distintas de la misma realidad. Si bien se han discutido con mucha frecuencia las definiciones que les corresponderían y las relaciones que existirían entre ellos, estas cuestiones han sido examinadas sistemáticamente muy pocas veces; existe aún mucha confusión y poca unanimidad al respecto. Fueron Morgan, Spencer y Durkheim los primeros en determinar que la finalidad de nuestra actual antropología social sería la clasificación y el análisis funcional de las estructuras sociales. Esta forma de encararla persiste aún entre los continuadores de Durkheim en Francia, así como en la antropología británica actual y en la tradición de la sicología formal alemana.⁵

⁵ Georg Simmel, *Soziologie*, 1908; Leopold von Wiese, *Allgemeine Soziologie*, 1924.

En cambio (Tylor) y otros, más orientados hacia la etnología, concibieron esta disciplina como la clasificación y el análisis de la cultura. Este ha sido el punto de vista dominante de la antropología americana durante largo tiempo. Opino que ello se debe, por una parte, a que las sociedades indias en que concentraron su investigación son de naturaleza fraccionada y desintegrada, y se prestan más fácilmente a estudios de cultura que a estudios de estructura social. Por otra parte, la ausencia de una tradición de trabajo de campo intensivo en las lenguas nativas y durante períodos de tiempo prolongados, tal cual se efectúan en Inglaterra, tiende también a orientar los estudios hacia las costumbres o la cultura con preferencia a las relaciones sociales.

Cuando un antropólogo social analiza una sociedad primitiva, no se evidencia con claridad la distinción entre sociedad y cultura, pues lo que él describe es la realidad, el comportamiento directo, en el que ambos conceptos se encuentran comprendidos. Narra, por ejemplo, la forma exacta en que un individuo demuestra respeto hacia sus antepasados, pero cuando tiene que interpretar dicho comportamiento, se ve obligado a hacer consideraciones acerca de él que podrán diferir de acuerdo con el problema particular que está investigando. Si es un problema de estructura social, por ejemplo, se interesará más en las relaciones sociales de las personas que intervienen en todo el proceso, que en los detalles de su expresión cultural.

Así, una forma de interpretar, al menos parcialmente, el culto de los antepasados, sería demostrar que no contraría la estructura de la familia o del parentesco. En cambio, si se trata de los actos culturales o consuetudinarios con que el individuo desea señalar su respeto por quienes lo precedieron, por ejemplo el sacrificio de una vaca o un buey, se requiere una interpretación diferente, que puede ser, a la vez, psicológica e histórica.

Esta distinción metodológica resulta evidente al efectuar estudios comparativos, pues si se intenta realizar simultáneamente ambos tipos de interpretación, se creará casi inevitablemente una gran confusión. Lo que cotejamos en estos casos no son las cosas en sí mismas,

sino algunas de sus características. En una comparación sociológica de cultos de antepasados realizada en un cierto número de sociedades diferentes, por ejemplo, lo que se estudia son conjuntos de relaciones estructurales entre personas. Por lo tanto, se comienza forzosamente abstrayendo en cada sociedad esas relaciones de sus modos particulares de expresión cultural, pues la comparación no puede realizarse de otra manera. Es decir, se apartan problemas de un cierto tipo para investigarlos. De este modo, no se hace una diferenciación entre distintas clases de temas —sociedad y cultura no son entidades— sino entre diversas clases de abstracciones.

Al comenzar esta conferencia afirmé que la disciplina que nos interesa estudia las culturas y sociedades de los pueblos primitivos, porque no quería introducir una dificultad en aquel momento. Por ahora mantendré este planteo, aclarando solamente que existe aún mucha incertidumbre y divergencia de opiniones sobre el particular, y que se trata de un problema muy difícil y complejo. Finalmente, estoy de acuerdo en que el estudio de los problemas de la cultura conduce a su formulación en términos históricos y psicológicos, mientras que los de la sociedad se hacen en términos sociológicos. Mi opinión personal es que, si bien ambas cuestiones son igualmente importantes, los estudios estructurales deberían tener prioridad.

Esto nos hace volver nuevamente a la consideración de las tesis ya citadas. Leyéndolas, se observa que todas tienen algo en común. Es decir, que no encaran el objeto de su estudio: liderazgo, religión, distinciones raciales, dote de la novia, esclavitud, posesión de tierras, posición de la mujer, sanciones sociales, clase social, procedimientos legales, etc., como instituciones aisladas y suficientes por sí mismas, sino como parte de estructuras sociales y en función de ellas. ¿Qué es, pues, una estructura social? En mi primera conferencia me veré forzado a ser un tanto vago y poco convincente para responder a esta pregunta; me ocuparé nuevamente de ella, en cambio, más adelante. Sin embargo, puedo anticiparles desde ya que también en este caso existe una gran divergencia de opiniones. Esto es inevitable, pues

es imposible dar una definición precisa de conceptos tan básicos. No obstante mis escrúpulos, para poder seguir adelante tendré necesariamente que darles aunque más no sea una indicación preliminar de lo que se entiende generalmente por estructura.

Es evidente que en la vida social debe haber uniformidades y regularidades, y que una sociedad debe tener algún orden establecido, pues de lo contrario sus miembros no podrían vivir juntos. Todos los individuos, en general y en particular, pueden desenvolverse sin inconvenientes sólo porque saben qué reacciones esperan de ellos los demás y, recíprocamente, porque sus actividades en las diversas situaciones de la vida social están determinadas por reglas preestablecidas en función de una escala de valores. Por ello pueden predecir o anticipar los hechos y vivir sus vidas en armonía con sus semejantes, porque cada sociedad tiene una forma o patrón característico que nos permite considerarla como un sistema o estructura. Dentro del mismo sus miembros desarrollan sus actividades en concordancia con él. El uso del vocablo “estructura” con esta acepción supone un cierto grado de compatibilidad entre las partes, por lo menos como para evitar contradicciones francas y conflictos. Significa también que tiene una duración mayor que la generalidad de las cosas pasajeras de la vida humana. Las personas que viven en una sociedad pueden no darse cuenta de que ésta posee una estructura, o captarlo sólo en forma vaga: corresponde pues al antropólogo social la tarea de revelarla a su comprensión.

Una estructura social total, es decir, la estructura completa de una sociedad determinada, se compone de un cierto número de estructuras o sistemas subsidiarios, y por ello podemos hablar de sistemas de parentesco, económicos, religiosos o políticos.

Las actividades sociales dentro de estos sistemas o estructuras están organizadas en torno de instituciones como el matrimonio, la familia, el mercado, el liderazgo, etc. Cuando hablamos entonces de las funciones de las instituciones nos referimos a la parte que les corresponde en el mantenimiento de la estructura total.

Por ejemplo de Est:
UAXE y cuerpo humano

Creo que todos los antropólogos sociales podrían aceptar, en principio, estas definiciones. Las dificultades y diferencias de opinión aparecen cuando se intenta averiguar qué tipo de abstracción es una estructura social y qué significa exactamente el funcionamiento de una institución. En realidad, todos estos problemas podrán comprenderlos mejor luego de conocer algunos datos sobre el desarrollo teórico de la antropología social.

II

Comienzos del desarrollo teórico. *Precursores*

*autores - aciertos
errores*

Esta segunda conferencia, y la que le sigue, estarán dedicadas a una ligera reseña histórica de la antropología social. No es mi intención ofrecerles una simple lista cronológica de antropólogos y sus obras, sino que intentaré más bien presentar un cuadro del desarrollo de sus conceptos generales, es decir, de la teoría correspondiente, ilustrándolo con ideas y citas de algunos autores.¹

Según hemos visto, la antropología social es una disciplina muy nueva en los programas de enseñanza de nuestras universidades, y más aún, con ese nombre. Pero en cambio, desde otro punto de vista, es muy antigua, pues puede decirse que empezó con las primeras reflexiones especulativas de la humanidad, ya que siempre y en todas partes los hombres han propuesto teorías sobre la naturaleza de la sociedad. Aunque no podamos definir entonces el momento exacto de sus comienzos, esto no es fundamental, pues hay un límite más allá del cual no tiene mayor interés precisar los orígenes. Este período límite para la evolución de la antropología social es el siglo XVIII. Nuestra ciencia es, pues, hija de la Ilustración, y conserva a lo largo de su historia muchas de las características de ese período.

En Francia comienza con Montesquieu (1689-1755).

¹ Se pueden encontrar datos generales sobre la historia de la antropología en A. C. Haddon, *History of Anthropology*, ed. rev., 1934; Paul Radin, *The Method and Theory of Ethnology*, 1933; T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, 1935; y Robert H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, 1937.

Su libro más conocido, *De l'Esprit des Lois* (1748), es un tratado de filosofía política, o mejor dicho, de filosofía social. Contiene una serie de ideas bastante extrañas acerca de la influencia del clima sobre el carácter de los pueblos, así como algunas observaciones sobre la separación de poderes en el gobierno. Pero lo más interesante para nosotros es su creencia de que las partes integrantes de una sociedad y su medio ambiente están funcionalmente vinculadas a todo lo demás. Es decir, la única forma de comprender la legislación internacional, constitucional, criminal y civil, sería considerar cada rama en relación con las otras y también con el medio ambiente físico de un pueblo, su economía, el número de individuos, sus creencias, sus costumbres, modales y temperamento. El libro tiene por objeto el examen "de todas estas interrelaciones; juntas forman lo que se llama el Espíritu de las Leyes".²

Montesquieu empleó la palabra "leyes" con diferentes acepciones, pero en general quería dar a entender "las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas",³ es decir, las condiciones que permiten, en primer lugar, la existencia de la sociedad humana, y en segundo lugar, la de un tipo determinado cualquiera de sociedad. Por falta de tiempo no puedo comentar este punto de vista en detalle, pero es importante destacar que Montesquieu hace una distinción entre la "naturaleza" de la sociedad, y su "principio": la primera es "lo que la hace ser lo que es", mientras que el segundo es "lo que la hace funcionar". "Una es su estructura particular, y la otra, las pasiones humanas que la ponen en marcha".⁴ Así distinguía Montesquieu entre una estructura social y el sistema de valores que actúan en ella.

Después de Montesquieu, encontramos entre los antecesores franceses de la antropología social a escritores como D'Alembert, Condorcet, Turgot, y en general los enciclopedistas y fisiócratas, hasta llegar a Saint-Simon

² *De l'Esprit des Lois*, editado por Gonzague Truc, Editions Garnier Frères, n. d., p. 11.

³ *Ibíd.*, p. 5.

⁴ *Ibíd.*, p. 23.

(1760-1825), que fue el primero en proponer claramente una ciencia de la sociedad. Este descendiente de una ilustre familia era un personaje muy notable; verdadero hijo de la Ilustración creía apasionadamente en la ciencia y en el progreso. Deseaba por sobre todo establecer una ciencia positiva de las relaciones sociales, que para él eran análogas a las relaciones orgánicas fisiológicas. Insistía además en que los hombres de ciencia deben analizar hechos y no conceptos. Se comprende entonces que sus discípulos fueran socialistas y colectivistas, y quizás también que terminaran inflamados de fervor religioso, para desintegrarse finalmente en la búsqueda de la mujer perfecta que pudiera desempeñar el papel de Mesías femenino. El discípulo más conocido de Saint-Simon, y que acabó separándose de él, fue Auguste Comte (1798-1857). Comte era un pensador más sistemático que Saint-Simon, aunque igualmente excéntrico. El fue quien llamó "sociología" a la nueva ciencia de la sociedad que se había propuesto. La corriente de racionalismo filosófico francés que se origina en estos autores debió influir notablemente en épocas posteriores sobre la antropología inglesa a través de las obras de Durkheim, sus alumnos y Lévy-Bruhl, descendientes en línea directa de la tradición saint-simoniana.

Los precursores de esta disciplina en Gran Bretaña fueron los filósofos morales escoceses, cuyas obras son típicas del siglo XVIII. Los nombres más conocidos son los de David Hume (1711-1776), y Adam Smith (1723-1790). La mayoría de ellos son muy poco leídos en la actualidad. Estos autores afirmaban que las sociedades eran sistemas naturales, con lo que querían significar que la sociedad deriva de la naturaleza humana y no de un contrato social, sobre el que tanto habían escrito Hobbes y otros. Cuando hablaban, pues, de moralidad natural, religión natural, jurisprudencia natural, etc., lo hacían en este sentido.

en oposición a sist. morales

Si se considera entonces que las sociedades son sistemas u organismos naturales, se las debe estudiar en forma empírica e inductiva y no según los métodos del racionalismo cartesiano. Por ello el título de la tesis de Hume de 1739 era: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of*

Reasoning into Moral Subjects. Pero estos autores eran sumamente teóricos, y se interesaban principalmente por lo que ellos denominaban los "principios generales", lo que para nosotros serían actualmente las "leyes sociológicas".⁵

Estos filósofos creían también firmemente en el adelanto limitado, que llamaban "mejoramiento y perfectibilidad", y en las leyes del progreso. Para descubrirlas empleaban el método que Comte llamó después "comparativo" y que interpretaban así: la naturaleza humana es fundamentalmente la misma en todos los lugares y en todos los tiempos. Por lo tanto, todos los pueblos siguen por el mismo camino, y por etapas uniformes, su avance gradual pero continuo hacia la perfección, que puede ser, sin embargo, más lento en algunos casos.

Si bien es cierto que no conocemos, exactamente las primeras etapas de nuestra historia, como la naturaleza humana es constante, puede suponerse que cuando se encontraron en condiciones análogas y en un plazo similar de cultura, nuestros antepasados vivieron de la misma forma que los pieles rojas americanos y otras poblaciones primitivas. Si comparamos todas las civilizaciones conocidas y las ordenamos de acuerdo con su grado de progreso, es posible tener un esquema de la evolución de la historia de nuestra propia sociedad y de todas las sociedades humanas, aunque sin saber en qué momento o debido a qué circunstancias fueron progresando.

Dugald Stewart llamó "historia teórica o conjetural" a este procedimiento. Es una especie de filosofía de la historia que trata de determinar las inclinaciones y tendencias generales más amplias, considerando los sucesos particulares como meros incidentes. Este método fue expuesto admirablemente por Lord Kames: "Debemos contentarnos con reunir los hechos y circunstancias tal como puedan deducirse de las leyes de los diferentes países. Si estos sucesos, en conjunto, constituyen un sistema regular de causas y efectos, podemos inferir racionalmente que el progreso ha sido el mismo en todas las naciones, por lo menos en las circunstancias princi-

pales. Los accidentes, o la naturaleza especial de un pueblo o gobierno, siempre provocarán algunas peculiaridades".⁶

Existiendo estas leyes de desarrollo y un método para descubrirlas, se deduce que la ciencia del hombre que estos filósofos proponían establecer es normativa; tiene por objeto la creación de una ética librepensadora basada en un estudio de la naturaleza humana dentro de la sociedad.

En las especulaciones teóricas de estos autores del siglo XVIII encontramos ya todos los elementos integrantes de la teoría antropológica del siglo siguiente, y aun de nuestros días. Ellos destacan la importancia de las instituciones, suponen que las sociedades humanas son sistemas naturales, e insisten en que su estudio debe ser empírico e inductivo. Afirman además que su propósito es descubrir y formular principios universales o leyes, especialmente en función de las etapas de la evolución, reveladas gracias al método comparativo de la historia conjetural; su finalidad ulterior es la determinación científica de una ética.

Estos investigadores son muy importantes para la historia de la antropología, especialmente porque encaran sus estudios desde el punto de vista de la sociedad y no de los individuos, y por su inclinación a formular principios generales. Para establecer estos principios se interesaban por las instituciones, sus interrelaciones estructurales, su crecimiento y las necesidades humanas que venían a satisfacer. Adam Ferguson, por ejemplo, en *An Essay on the History of Civil Society* (1767) y otras obras, se ocupa de los siguientes temas: las formas de subsistencia, las variedades de la raza humana, la propensión de los individuos a la comunidad, los principios del crecimiento de las poblaciones, las artes y las relaciones comerciales, el rango y las divisiones sociales, etc.

Es evidente la importancia de las sociedades primitivas en los problemas que interesaban a estos filósofos. A veces utilizaban algo de lo que se conocía sobre ellas

⁵ Gladys Bryson, *Man and Society*, 1945.

⁶ Lord Kames, *Historical Law-Tracts*, vol. i, 1758, p. 37.

en su época, pero, en general, el Viejo Testamento y las obras clásicas eran fuentes principales de información acerca de los sucesos que no pertenecían a su propia cultura o a su tiempo. En realidad, se tenían entonces muy pocas noticias de otras culturas, aunque los viajes de descubrimientos del siglo XVI habían introducido ya una imagen del salvaje en los círculos cultos, que podemos observar en el personaje de Calibán creado por Shakespeare. También los autores de obras de política, leyes y costumbres estaban comenzando a darse cuenta de la gran diversidad de hábitos de los pueblos no europeos. Montaigne (1533-1592), en particular, incluyó en muchas de las páginas de sus Ensayos lo que hoy se consideraría como material netamente etnográfico.

En los siglos XVII y XVIII los filósofos se sirvieron de las poblaciones primitivas como prueba para apoyar sus argumentos sobre la naturaleza de la sociedad inculta en contraposición con la civil, es decir, la sociedad anterior al establecimiento del gobierno por contrato o aceptación del despotismo. Locke (1632-1714), especialmente, se refiere a comunidades en sus reflexiones sobre religión, gobierno y propiedad. Este autor conocía lo publicado acerca de los pieles rojas cazadores de Nueva Inglaterra, pero su información, al estar limitada a un solo tipo de sociedad india americana, pierde mucho valor.

Los autores franceses de la época utilizaron lo que se había escrito sobre los indios del San Lorenzo, especialmente los relatos de Gabriel Sagard y Joseph Lafitau sobre los hurones y los iroqueses,⁷ para describir al hombre en estado natural. Por su parte, Rousseau basa su retrato principalmente en lo que se conocía de los caribes de América del Sur.

He mencionado el uso que algunos escritores de los

⁷ Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage au Pays des Hurons*, 1632; Joseph François Lafitau, *Moeurs des Sauvages Américains comparées aux Moeurs des Premiers Temps*, 1724. Para un comentario general de la influencia de los escritos etnográficos sobre la filosofía política ver J. D. Myres, Discurso Presidencial a la Sección H., *British Association for the Advancement of Science*, Winnipeg, 1909.

siglos XVII y XVIII hicieron de la información que se tenía sobre los pueblos primitivos, para demostrar que los comienzos del interés por las sociedades más sencillas constituyeron un material valioso para las teorías sobre la naturaleza y el mejoramiento de las instituciones sociales. De aquí surgiría, a mediados del siglo XIX, lo que actualmente denominamos "antropología social".

Los autores que he nombrado, en Francia e Inglaterra, se consideraban y eran considerados en su tiempo como filósofos. A pesar de sus disertaciones sobre el empirismo, confiaban más en la introspección y el razonamiento a priori que en la observación de sociedades reales. Quizá con la sola excepción de Montesquieu, para la mayoría de ellos los hechos servían solamente para ilustrar o corroborar las teorías a que habían llegado a través de la reflexión. Sólo a mediados del siglo XIX se hicieron estudios sistemáticos de instituciones sociales. En la década entre 1861 y 1871 apareció una serie de libros que ahora consideramos como nuestros primeros clásicos teóricos: *Ancient Law* (1861) y *Village-Communities in the East and West* (1871), de Maine; *Das Mutterrecht* (1861) de Bachofen; *La Cité Antique* (1864) de Fustel de Coulanges; *Primitive Marriage* (1865) de McLennan; *Researches into the Early History of Mankind* (1865) y *Primitive Culture* (1871) de Tylor; y *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) de Morgan. No todos estos libros tratan fundamentalmente de las civilizaciones primitivas. Maine escribió sobre las primeras instituciones de Roma, y, en forma más general, de las poblaciones indo-europeas; Bachofen, por su parte, se interesaba principalmente en las tradiciones y mitologías de la antigüedad clásica. Pero quienes menos se preocuparon de esas comunidades fueron precisamente los que se dedicaron al estudio de las instituciones comparadas en los primeros tiempos del desarrollo de las sociedades históricas, y, según veremos en seguida, lo hicieron de una manera sociológica.

Los primeros en considerar las sociedades primitivas como temas interesantes por sí mismos fueron McLennan y Tylor en este país, y Morgan en América. Dichos investigadores extrajeron información acerca de las sociedades primitivas realizando una amplia selección de

escritos de las más variadas clases, la presentaron en forma sistemática, y establecieron así las bases de la antropología social. En sus obras aparece el estudio directo de las sociedades primitivas junto a la teoría conjetural sobre la naturaleza de las instituciones sociales.

Como los filósofos que los precedieron, estos autores de mediados del siglo XIX estaban ansiosos por eliminar la simple especulación teórica en el estudio de las instituciones sociales. También ellos pensaron que podían lograr su propósito manteniéndose estrictamente en el empirismo y utilizando el método comparativo en forma rigurosa. Ya hemos visto que este procedimiento fue empleado anteriormente por los filósofos morales bajo el nombre de historia hipotética o conjetural; Comte dio una definición nueva y más precisa de él en su *Cours de Philosophie Positive* (1830). Según comprobaremos más adelante, fue también aprovechado por la antropología moderna, una vez eliminado su carácter historicista, para constituir el método funcional.

Según Comte, hay una relación funcional entre los hechos sociales de diferentes tipos: es lo que, con Saint-Simon, denominó conjunto de hechos sociales, políticos, económicos, religiosos, morales, etc. Cualquier cambio en una parte del total provoca una alteración correspondiente en las otras partes. La finalidad de la sociología es, precisamente, establecer estas correspondencias o interdependencias entre un tipo de hecho social y otro. Esto se logra gracias al método lógico de las variaciones concomitantes, pues al tratarse de fenómenos sociales muy complejos, en los que no se pueden aislar variables sencillas, éste es el único método que puede seguirse.

Los autores que he mencionado y quienes los siguieron emplearon este método en una serie de extensos volúmenes, con el fin de mostrar las leyes y el desarrollo de las instituciones sociales: el matrimonio monógamo a partir de la promiscuidad, la propiedad a partir del comunismo primitivo, el contrato a partir del status, el trabajo a partir del nomadismo, la ciencia positiva a partir de la teología, el monoteísmo a partir del animismo. A veces, especialmente cuando tratan temas

religiosos, explican los conceptos en función de los orígenes históricos y también de los orígenes psicológicos, es decir, de lo que los filósofos habían llamado la naturaleza humana.

Los dos temas favoritos de discusión eran el desarrollo de la familia y de la religión. Los antropólogos victorianos no se cansaban nunca de escribir sobre estos dos asuntos. Analizando algunas de sus conclusiones, comprenderemos mejor el tono general de la antropología de aquella época, pues si bien los investigadores discutían violentamente entre sí acerca de lo que podía deducirse de la evidencia, estaban totalmente de acuerdo sobre los fines y métodos perseguidos.

Sir Henry Maine (1822-1888), escocés, abogado, y fundador de la jurisprudencia comparada en Inglaterra, sostenía que la familia patriarcal es la forma original y universal de la vida social. Según él la *patria potestad* sobre la que descansa (o sea la autoridad absoluta del patriarca) en todas las sociedades se transformó, en un determinado momento, en agnación, es decir, el establecimiento del linaje exclusivamente por la línea masculina. Por el contrario, otro jurista, el suizo Bachofen, llegó precisamente a la conclusión opuesta en sus estudios sobre la forma de la familia primitiva; es realmente curioso que ambos autores publicaran sus trabajos en el mismo año. Según Bachofen, existió primero por doquier un estado de promiscuidad, seguido luego por un sistema social de tipo matrilíneo y matriarcal, que fue reemplazado sólo en las últimas etapas de la historia del hombre por el de tipo patrilineo y patriarcal.

Un tercer abogado, también escocés, J. F. McLennan (1827-1881), creía firmemente en las leyes generales del desarrollo social. Tenía su propio paradigma de etapas de evolución y ridiculizaba el de sus contemporáneos. A su juicio, debe suponerse que en sus comienzos el hombre vivía en promiscuidad, si bien las pruebas existentes indican que en todas partes comenzó organizado en pequeños núcleos familiares de tipo matrilíneo y totémico, separados por enemistades de clan. Estas hordas eran políticamente independientes entre sí. Cada una constituía un grupo exogámico, a causa de la

costumbre del infanticidio femenino, que obliga a los hombres a conseguir sus mujeres en otras tribus. Estas primeras sociedades se transformaron con el tiempo, por poliandria, en un sistema patrilineo en vez del matrilineo; simultáneamente iba apareciendo con lentitud la familia en la forma habitual que estamos acostumbrados a considerar. En resumen, primero viene la tribu, luego la gens o clan, y finalmente la familia. La teoría de McLennan fue continuada por otro escocés, que la aplicó a los documentos antiguos de la historia árabe y hebrea: William Robertson Smith (1846-1894), estudioso del Antiguo Testamento y uno de los fundadores de la religión comparada.⁸

Sir John Lubbock (1834-1913), más tarde Barón Avebury, fue un hombre muy versátil. También él hizo remontar el origen de la moderna institución del matrimonio a un estado de prístina promiscuidad.⁹ Evidentemente, esta idea era ya una obsesión en los escritores de la época. El producto más complicado, y en ciertos aspectos el más fantástico del método comparativo, fue la estructura propuesta por el abogado americano L. H. Morgan (1818-1881), que postuló, entre otras cosas, no menos de quince etapas en el desarrollo del matrimonio y la familia, comenzando con la promiscuidad y terminando con la unión monógama y la familia tal cual existe en la civilización occidental. Este imaginativo esquema de progreso ha sido incorporado, gracias a Engels, a la doctrina oficial marxista de la Rusia comunista.

Al tratar de estas organizaciones, los autores que nos ocupan utilizaron mucho la idea de lo que McLennan llama "símbolos" y Tylor "supervivencias". Las supervivencias sociales pueden compararse con los órganos rudimentarios que se encuentran en algunos animales, o con las letras mudas de las palabras; no tienen una función específica, o, en todo caso, ella es de importancia secundaria y diferente a la original. Estos investigadores creyeron que tales supervivencias, por el hecho de ser restos de una edad anterior, podían servir para

⁸ *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1885.

⁹ *The Origin of Civilization*, 1870.

confirmar si una sucesión de etapas sociales establecidas por criterios lógicos es efectivamente una sucesión histórica. Una vez determinado el orden de esos pasos, podríamos ensayar la búsqueda de las influencias que provocaron la evolución hacia el nivel siguiente de desarrollo. Por ejemplo, Robertson Smith y McLennan consideraban que la costumbre del levirato indica la existencia de un estado anterior de la sociedad en el que se practicaba la poliandria. Por su parte, Morgan opinaba que, en un cierto momento, las relaciones sexuales en algunas sociedades eran de tipo más o menos promiscuo. Apoyaba su afirmación en los sistemas de nomenclatura de parentesco en los que un individuo llama "padre" a todos los parientes masculinos de la generación de su progenitor, y "madre" a todas las parientes femeninas de la generación de su progenitora, "hermano" y "hermana" a los hijos de los mismos, y a sus hijos "hijo" e "hija".

Para estudiar la religión, los antropólogos del siglo XIX aplican el mismo método que hemos analizado anteriormente. Como ya lo hemos mencionado, en este caso hay, por lo general, una mezcla de reflexiones de tipo histórico y psicológico debido a la introducción de suposiciones sobre la naturaleza humana dentro de la misma argumentación. Sir Edward Tylor (1832-1917), mucho más cauto y crítico en conjunto que la mayoría de sus contemporáneos, pues no cae en el consabido esquema de etapas de desarrollo, intentó mostrar en cambio que todas las creencias y cultos religiosos se han originado a partir de ciertas deducciones equivocadas. Estas surgen de la observación de fenómenos del tipo de ensoñaciones, trances, visiones y enfermedades, la vigilia y el ensueño, la vida y la muerte.

Sir James Frazer (1854-1941), a cuyo talento literario debemos la introducción de la antropología social entre el gran público, creía también firmemente en las leyes sociológicas. Postulaba tres etapas de evolución por las cuales pasan todas las sociedades: magia, religión y ciencia. A su modo de ver, el hombre estaba, en sus comienzos, dominado por la magia, que, junto con la ciencia, considera la naturaleza como "una serie de sucesos que se desarrollan en un orden invariable sin

la intervención de un agente personal".¹⁰ El mago, como el científico, supone la existencia de leyes de la naturaleza. Cree entonces que conociéndolas podrá modificarlas en su propio beneficio; pero en tal caso, estas leyes no son reales sino imaginarias. Con el transcurso del tiempo, los miembros más inteligentes de la sociedad se percataron de ello, y supusieron entonces la existencia de seres espirituales con poderes superiores a los del hombre. Por medios convenientes estos seres podían ser inducidos a alterar el curso de la naturaleza a favor del propiciador. Esta es la etapa de la religión. Posteriormente quedó demostrado que esta última era también una ilusión, y el hombre entró así en la etapa final de su desarrollo: la etapa científica.

Los antropólogos victorianos eran hombres de capacidad sobresaliente, amplia erudición y de una integridad evidente. Destacaban un poco exageradamente las semejanzas de costumbres y creencias y no prestaban la debida atención a las diferencias existentes, pero debemos reconocer en su favor que al tratar de explicar las similitudes importantes en sociedades ampliamente separadas en el espacio y el tiempo. atacaban un problema real y no imaginario; de sus investigaciones se han obtenido muchos datos valiosos. El método comparativo les permitió separar lo general de lo particular y, en consecuencia, clasificar los fenómenos sociales.

Daremos varios ejemplos. Morgan fue quien comenzó el estudio comparativo de los sistemas de parentesco, que ha constituido desde entonces una parte muy importante de la investigación antropológica. A su vez, McLennan reunió una enorme cantidad de pruebas para comprobar la frecuencia del rito de unión por captura en las ceremonias nupciales de las sociedades más simples; también fue el primero en demostrar que la exogamia (fue el inventor de la palabra) y el totemismo son características muy extendidas en las civilizaciones primitivas. Introdujo, pues, dos de los conceptos más importantes en la disciplina que nos ocupa. Le corresponde, asimismo, junto con Bachofen, el mérito de

haber señalado la existencia de sociedades matrilineas en todas partes del mundo, y reconocido su gran importancia sociológica, a pesar de la fuerte opinión existente en esa época en favor de los orígenes patriarcales de la familia. Tylor, entre otras muchas realizaciones, mostró la universalidad de las creencias anímicas e introdujo el término "animismo" en nuestro vocabulario. Frazer, por su parte, señaló la extensión general de las creencias mágicas y el hecho de que su estructura lógica puede reducirse por el análisis a dos tipos elementales: magia homeopática y magia contagiosa. Reunió asimismo un gran número de ejemplos de reinado divino y de otras instituciones y costumbres, a los que puso de manifiesto como tipos sociales y culturales ampliamente diseminados.

Además, la investigación realizada por estos antropólogos está llevada con un espíritu mucho más crítico que la de sus predecesores. Es indudable que poseían más conocimientos para utilizar en sus generalizaciones, pero también debemos reconocer que los usaban en forma más sistemática que los filósofos. Maine se quejaba de ellos diciendo: "En realidad, las investigaciones del jurista se realizan actualmente tal como se realizaban las del físico y el fisiólogo antes de que se reemplazara la simple suposición por la observación directa. Teorías plausibles y completas, pero totalmente inverificadas, como las Leyes de la Naturaleza o el Contrato Social, disfrutaban de una preferencia universal. Debería efectuarse, en cambio, una investigación seria sobre la historia primitiva de la sociedad y de las leyes."¹¹

Las especulaciones filosóficas tenían poco valor si no estaban sostenidas por pruebas reales. La "investigación seria" de Maine y sus contemporáneos abrió el camino para la comprensión de las instituciones sociales. Seleccionando y clasificando el material se constituyó un conjunto fundamental de datos etnográficos que faltaban hasta el momento; con ellos se podían obtener importantes conclusiones teóricas —que fueron logradas—, y además se facilitó su comprobación.

¹⁰ Sir J. G. Frazer, *The Golden Bough. The Magic Art*, 3a. ed., 1922, vol. 1, p. 51.

¹¹ *Ancient Law*, ed. 1912, p. 3.

no son psicólogos
Otra buena cualidad de la mayoría de los escritores mencionados del siglo XIX era que estudiaban sociológicamente las instituciones, es decir, las analizaban en función de la estructura social y no de la psicología individual. Evitaban los razonamientos deductivos partiendo de postulados sobre la naturaleza humana, empleados con frecuencia por los filósofos, y trataban de explicar las organizaciones en función de otras que aparecían con ellas en la misma sociedad, en ese momento o en un período anterior de su historia.

Así, cuando McLennan quiso descubrir el origen de la exogamia, rehusó explícitamente hacerlo explicando biológica y psicológicamente el tabú del incesto, y prefirió en cambio referirse a las costumbres del infanticidio femenino, las enemistades de clan (deuda de sangre), y las creencias totémicas. Por otra parte, no buscó los fundamentos del rito de unión por captura en la naturaleza humana, sino que mostró cómo puede relacionárselo con leyes exogámicas y cómo podría ser incluso una supervivencia de un acto de rapiña. Análogamente, indicó la forma en que el sistema patrilineo pudo derivar del matrilíneo a través de la combinación de las costumbres de poliandria y patrilocalidad. Otro ejemplo sería la adoración de animales y plantas, y sus símbolos, así como la relación jerárquica entre ellos, encontrada entre los judíos, en la India, en la antigua Grecia y en Roma, que podría haber surgido del totemismo y de una estructura totémica de tribus.

Este investigador era firme partidario de la teoría de que las instituciones sociales dependen funcionalmente entre sí. Por ejemplo, nos dice que "para explicar totalmente el origen de la exogamia, hay que reconocer que donde ésta imperaba también existía el totemismo, que estaba a su vez acompañado de las enemistades de clan (deuda de sangre); como consecuencia, surge la obligación religiosa de la venganza; de ahí llegamos al infanticidio femenino, y finalmente al parentesco basado en la línea femenina. Si no se pudiera demostrar uno cualquiera de estos puntos, se anularía todo el razonamiento".¹²

¹² *Studies in Ancient History* (Segunda Parte), 1896, p. 28.

Maine también se interesó en cuestiones sociológicas: las relaciones entre la religión y la moral; las consecuencias sociales de la codificación legal en diversas circunstancias históricas; los efectos del desarrollo de Roma como imperio militar sobre la autoridad legal del padre de la familia; la relación entre la *patria potestas* y el parentesco; la evolución de la legislación, desde la basada en el status a la fundada en el contrato, en las sociedades progresistas, etc. Para tratar estos problemas Maine recomendaba siempre el uso de un método sociológico de análisis, condenando lo que hoy llamaríamos la explicación psicológica. "Lo que hizo la humanidad en los primeros tiempos —dice— no es necesariamente un misterio, pero en cambio es imposible saber nada de los motivos que guiaron a los individuos en esos actos. Estos esquemas de sentimientos de los seres humanos en las primeras épocas del mundo se realizan, para empezar, suponiendo que falta una gran parte de las circunstancias que los rodean actualmente, y atribuyéndoles, a continuación, en esas condiciones, las mismas actitudes y prejuicios de que están animados en esta época. En realidad, es probable que esas inclinaciones hayan surgido o sean producto precisamente de las mismas circunstancias que, por hipótesis, hemos omitido." ¹³

En otras palabras, las organizaciones primitivas no pueden ser interpretadas en función de la mentalidad del investigador civilizado que las estudia, porque ésta es producto de un conjunto diferente de instituciones. Suponer lo contrario sería caer en lo que se ha llamado el "sofisma de los psicólogos", que fue denunciado luego con tanta frecuencia por Durkheim, Lévy-Bruhl y otros sociólogos franceses.

No quiero decir con esto que las teorías de los antropólogos victorianos fueran correctas. En su mayoría no pueden ser aceptadas por ningún estudioso de nuestros días; incluso algunas de ellas resultan absurdas no sólo para nuestros conocimientos actuales, sino también para la época en que fueron concebidas. Tam-

¹³ *Ancient Law*, ed. 1912, p. 266-7.

poco definiendo el método de interpretación; estoy tratando solamente de determinar la importancia de estos escritores para poder comprender mejor la antropología social del presente. En realidad, para valorar a los autores en cuestión y su significación, no debemos olvidar los cambios sociales producidos en Europa en esa época. Estos cambios atrajeron la atención de muchos pensadores, especialmente filósofos de la historia, economistas y estadígrafos, hacia el papel que corresponde, dentro de la historia, a las masas con preferencia a los individuos, a los movimientos generales con preferencia a los sucesos particulares. Esto los encaminó a la búsqueda de uniformidades y constantes universales.¹⁴ Las instituciones eran material ideal para encarar su estudio en esta forma, especialmente las del hombre primitivo. Sólo podían presumirse en ellas los lineamientos más amplios y el sentido general de evolución, pero no la parte correspondiente a los individuos o a sucesos accidentales, por cuanto no era posible reconstruir esos sucesos por el método comparativo u otro cualquiera.

Si bien los antropólogos del siglo XIX encaraban algunos problemas como los investigadores de hoy, otros los estudiaban de un modo tan diferente que nos resulta incluso difícil leer sus conclusiones teóricas sin irritarnos; también nos molesta aquello que aparece como complacencia. En parte la dificultad para comprenderlos reside en las variaciones que se han producido en el significado de las palabras empleadas. El aumento del conocimiento produjo un cambio general de orientación, así como alteraciones en la significación de los conceptos. No debemos olvidar que en aquella época se sabía muy poco de las sociedades primitivas, y lo que se tomaba por hechos establecidos no pasaban de ser meras observaciones superficiales u opiniones parciales. No obstante, es evidente que la forma en que se empleaba el método comparativo para las reconstrucciones históricas condujo a conclusiones inexcusables y totalmente inverificables.

¹⁴ G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, 1949, Cap. XXVIII y ss.

Los investigadores del siglo pasado consideraban que estaban escribiendo historia: la del hombre primitivo. Se interesaban en las sociedades primitivas, no tanto por su valor intrínseco, sino por el uso que de ellas podían hacer en la reconstrucción hipotética de los comienzos de la historia de la humanidad y, en particular, de sus propias instituciones. Así, la obra de Maine *Ancient Law* lleva por subtítulo *Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*; el primer libro de Tylor se llamó *Researches into the Early History of Mankind*; Sir John Lubbock escribió *The Origin of Civilization*; los ensayos de McLennan se reunieron en dos volúmenes denominados *Studies in Ancient History*.

No debe sorprendernos que estos individuos creyeran escribir historia, pues todo el conocimiento de la época era de carácter esencialmente histórico. La orientación genética, que tan espectacularmente había servido para la filología, se utilizaba para la legislación, la teología, la economía política, la filosofía y la ciencia.¹⁵ Había por doquier un deseo apasionado de descubrir los orígenes de todas las cosas: el origen de las especies, de la religión, de las leyes, etc. Este deseo era ya casi una obsesión por explicar siempre lo más cercano empleando los recursos más lejanos.¹⁶

Como es importante comprender las razones que tuvieron los antropólogos sociales ingleses para apartarse del tipo de interpretaciones establecido por sus predecesores, mencionaré brevemente algunas de las objeciones más importantes al método que, para explicar las instituciones, reconstruye su evolución a partir de orígenes supuestos.

Creo que en la actualidad todos estamos de acuerdo en que una institución no puede comprenderse, y mucho menos explicarse, en función de sus orígenes, se consi-

¹⁵ Lord Acton, *A Lecture on the Study of History*, 1895, p. 56-58.

¹⁶ March Bloch, *Apologie pour L'Histoire ou Métier d'Historien*, 1949, p. 5.

derén éstos como principios, causas, o sencillamente, en un sentido lógico, como las formas más simples de esas organizaciones. El desenvolvimiento de una institución y las circunstancias en que se produce son en verdad una buena ayuda para comprenderla, pero el solo conocimiento de su historia no basta para explicarnos cómo actúa en la vida social. Saber cómo ha llegado a ser lo que es, y conocer cómo funciona, son dos cosas diferentes: en mi próxima conferencia me ocuparé con más detalle de esta distinción.

Volviendo al caso de estos antropólogos del siglo XIX, vemos que no nos ofrecen una historia crítica, ni siquiera a la manera en que era concebida a mediados del siglo pasado. La historia aún era entonces un arte literario que distaba mucho del estudio sistemático de las fuentes en que se ha transformado actualmente. Incluso en esos momentos, se basaba en el estudio de monumentos y documentos que no permitían de ningún modo averiguar la evolución de las instituciones del hombre primitivo. En ese aspecto, la reconstrucción histórica debía ser casi totalmente conjetural, y a menudo no pasaba de ser un acertijo con visos de lógica. Si consideramos que el hombre desciende de algún ser simiesco, por ejemplo, puede aceptarse que en algún instante de la historia sus relaciones sexuales fueron promiscuas, en una cierta medida, y tiene sentido inquirir luego cómo pasó de ese estado a la unión monógama. Pero en todo momento la presunción y reconstrucción de esa evolución son puramente especulativas; no son historia.

El método comparativo se empleaba solamente para establecer correlaciones, sin intentar darles un valor cronológico; al aplicarlo a instituciones sociales, surgían una serie de inconvenientes que no podían subsanarse ni aun con el saber y la habilidad para ayudarse. Además de analizar hechos inexactos o insuficientes, se los aislaba a menudo de los contextos sociales a que pertenecían y gracias a los cuales poseían un significado. Por otra parte, tratándose de fenómenos sociales complejos, era extremadamente difícil, si no imposible, establecer las unidades que debían someterse al análisis por el método de las variaciones concomitantes.

Es fácil averiguar la frecuencia con que el totemismo aparece asociado a la institución del clan, pero es muy difícil describir el significado de "totemismo" y "clan" para el objeto que se propone la investigación; es aún más difícil dar una definición precisa de conceptos como "propiedad", "crimen", "monogamia", "democracia", "esclavitud", y muchos otros.

Otra dificultad que surgía en la realización de esos estudios, complicada por la diseminación de las instituciones e ideas, era decidir lo que debía considerarse como ejemplo de manifestación de un hecho social. La existencia de la poligamia en todo el mundo musulmán, ¿debe computarse como uno o como varios ejemplos de esa costumbre? Las instituciones parlamentarias derivadas y modeladas sobre el sistema británico en numerosas regiones del globo, ¿constituyen uno o varios ejemplos de las mismas?

De lo que antecede, podrán pues comprender que la antropología del siglo XIX difería de la actual en dos aspectos importantes. En el pasado trataba de interpretar las instituciones indicando cómo podían haberse originado y qué etapas siguieron en su desarrollo; dejaremos momentáneamente de lado, para considerarlo más adelante, el problema de si corresponde postular la evolución histórica en la investigación sociológica de los casos cuya historia se conoce. Si no se poseen datos históricos de las primeras etapas, muchos de nosotros somos partidarios de efectuar un estudio sistemático de las mismas en la actualidad, antes de intentar adivinar cómo pudieron haber surgido y progresado. De todos modos, añadiríamos también que es éste un problema diferente, por más relacionado que esté con la cuestión de su funcionamiento dentro de la sociedad, y que, por lo tanto, debe investigarse separadamente con una técnica distinta.

En otras palabras, mientras que la antropología social y la etnología eran consideradas como una sola disciplina por los investigadores del siglo XIX, en la actualidad se las encara como dos disciplinas distintas.

La segunda diferencia sobre la que quiero llamar vuestra

atención está comenzando sólo ahora a surgir claramente en la antropología. En mi primera conferencia me he referido ya a la distinción entre cultura y sociedad. Los antropólogos del siglo pasado apenas hacían esta separación. Y, en caso de hacerla, la mayoría habría sostenido que el objeto de sus investigaciones era la cultura —ésta era para ellos algo concreto—, y no las relaciones sociales. Consideraban que la exogamia, el totemismo, los sistemas matrilineos, el culto de los antepasados, la esclavitud, etc., eran costumbres. En consecuencia, sus conceptos tenían que soportar siempre una carga de realidad cultural tan pesada, que el análisis comparativo estaba anulado desde el comienzo.

Sólo a fines del siglo pasado los investigadores comenzaron a clasificar las sociedades de acuerdo con sus estructuras sociales en vez de basarse en las culturas, dando así el primer paso esencial para que los estudios comparativos resultaran útiles. En la actualidad, además de estar separada de la etnología, la antropología social ha precisado que su finalidad es ocuparse de las relaciones sociales más que de la cultura, y, por lo tanto, ha podido apreciar más claramente sus problemas y trazarse un método de investigación. Este método es todavía comparativo, pero está empleado con otro propósito, de una manera distinta, y para comparar objetos diferentes.

A decir verdad, aun sin tener en cuenta las desemejanzas en el método, uno se siente moralmente alejado de los antropólogos del siglo pasado, o, por lo menos, ése es mi caso. Estos investigadores eran liberales y racionalistas y creían por sobre todo en el progreso, es decir, en los cambios materiales, políticos, sociales y filosóficos que se estaban produciendo en la Inglaterra victoriana. Industrialismo, democracia, ciencia, etc., eran conceptos aceptables por sí mismos. En consecuencia, las interpretaciones de las instituciones sociales que esbozaron, al ser examinadas críticamente, quedan reducidas solamente a escalas hipotéticas de evolución, en uno de cuyos extremos se hallan las organizaciones o las creencias existentes en Europa y América en el siglo XIX, y en el otro sus antítesis. Se procedía luego al ordenamiento de las etapas de desarrollo para mostrar

lo que hubiera sido, lógicamente, la historia del pasaje de uno a otro extremo de esa progresión. Lo único que restaba por hacer era examinar cuidadosamente la literatura etnológica buscando ejemplos ilustrativos de cada una de esas etapas. Vemos pues que a pesar de toda su insistencia sobre la necesidad del empirismo en el estudio de las instituciones sociales, los antropólogos del siglo XIX eran sólo un poco menos dialécticos, teóricos y dogmáticos que los filósofos morales del siglo anterior. Estos se preocupaban apenas por sostener sus construcciones hipotéticas con un número suficiente de hechos concretos; en cambio, los investigadores que nos ocupan, a pesar de que no lo aplicaban generalmente en la práctica, estaban convencidos de la necesidad de este apoyo.

Actualmente no estamos muy seguros de los valores que tenían en cuenta. El progresivo escepticismo respecto a si muchos de los cambios producidos en el siglo XIX pueden ser realmente considerados como mejoras efectivas, es causa, en parte por lo menos, del reemplazo del sistema de formulación de etapas de evolución, que tanto agradaba a los investigadores de esa época, por los estudios funcionales inductivos de las sociedades primitivas. En realidad, pese a la opinión de muchos de los que se dedican a ella, hay que reconocer que la antropología social moderna, encarada en su aspecto teórico, es conservadora: se interesa más en lo que produzca equilibrio e integración en la sociedad, que en la confección de escalas y etapas de progreso.

Sin embargo, creo que la causa principal de confusión entre los antropólogos del siglo XIX no debe achacarse tanto a su fe en el progreso. Tampoco me parece que hay que atribuirle al hecho de que buscaran un procedimiento para determinar la forma en que aquél había sobrevenido, pues sabían perfectamente que sus esquemas eran simples hipótesis que no podían ser verificadas final o totalmente. Más bien, opino que debe buscarse el origen de esa interpretación errónea en la creencia, heredada de la época de la Ilustración, de que las sociedades son sistemas naturales u organismos que tienen necesariamente una forma de desarrollo reductible a principios generales o leyes. Las conexiones lógicas

*como se mantiene la soc
y no como cambia*

1/0 *crítica a Sigüenza XIX*
se presentaban por lo tanto como reales y necesarias,
y las tipológicas como sendas históricas e inevitables de
evolución. Como podrá advertirse fácilmente, la combi-
nación de las nociones de ley científica y de progreso
lleva entonces, en la antropología, al igual que en la
filosofía de la historia, a postular etapas forzosamente
uniformes, cuya presunta inevitabilidad les confiere un
carácter normativo. Naturalmente, los que opinaban
que la vida social puede reducirse a leyes científicas
llegaron a la conclusión de que los tipos similares de
instituciones deben haber surgido de formas semejantes
y éstas, a su vez, de prototipos análogos. En mi próxima
conferencia volveré a ocuparme de este punto y de su
relación con la antropología social actual.

Abusos del método comparativo.
En lugar de comparar sistemas
completos, comparaban piezas
sueltas de diferentes compe-
caberas y las hacían enbocar
en forma lógica no histórica-
mente cierta: "esto debió enbocar
así...."

III

Propuesta del autor
Desarrollo teórico posterior: *el funcionalismo*
premisas básicas 15
anf. evolucionista

En mi conferencia anterior me referí a las principales características de aquellos escritores de los siglos XVIII y XIX que, de una u otra manera, se han ocupado de las instituciones sociales con criterio antropológico. En esos dos siglos se encaraba su estudio en forma naturalista y empírica, por lo menos en teoría, tendiendo a las generalizaciones y sobre todo a la genética. Esos autores estaban dominados por la idea del progreso, es decir, de la evolución de las modalidades y costumbres desde la incultura a la cortesía, desde el salvajismo a la civilización. Para reconstruir el hipotético curso de este desarrollo empleaban principalmente el método comparativo. Aquí reside precisamente la diferencia entre la antropología actual y la del pasado.

A fines del siglo anterior sobrevino la reacción contra los intentos de interpretación de las instituciones sociales mediante una reconstrucción del pasado, es decir, contra la pretensión de explicar aquello apenas conocido mediante lo que ignoramos casi por completo. Este movimiento estaba dirigido especialmente contra los esquemas de desarrollo paralelo, teóricamente considerados como unilineares, que habían estado tan en boga. Esta antropología genética (también llamada, aunque incorrectamente, evolucionista) fue remodelada y presentada bajo un aspecto diferente en los escritos de Steinmetz, Nieboer, Westermarck, Hobhouse,¹ y otros,

¹ S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwick-*

pero, a pesar de esta renovación, perdió finalmente todo su atractivo. Algunos antropólogos se inclinaron, entonces, en mayor o menor grado, hacia la psicología que en ese momento parecía proporcionar soluciones satisfactorias a muchos de sus problemas sin obligarlos a recurrir a la historia hipotética. Sin embargo, pretender fundar la antropología social sobre la psicología es como tratar de construir una casa sobre arenas movedizas, tanto en aquellas circunstancias como en las presentes.

En la orientación general de la teoría antropológica de los siglos mencionados se descubre un fondo de conjeturas psicológicas. Los escritores de la época empleaban, forzosamente, hipótesis o argumentos sobre la naturaleza humana, pero sin querer significar con ello que las costumbres e instituciones pudieran interpretarse por referencia a los sentimientos e impulsos individuales. Según hemos visto, muchas veces incluso rechazaban esa idea en forma explícita. Debe recordarse que no existía entonces nada que mereciera el nombre de psicología experimental; por ello, aun investigadores tan recientes como Tylor y Frazer, cuando querían recurrir a la psicología, debían utilizar la psicología asociacionista. Pasada ésta de moda, quedaron rezagados en las interpretaciones intelectualistas, ya superadas, que deducían de ella. Posteriormente, se reprodujo esta situación al finalizar el auge de la psicología introspectiva.

Deseo aclarar que me estoy refiriendo especialmente a lo publicado por Maret, Malinowski, y otros en este país, y Lowie, Radin y algunos más en América,² sobre religión, magia, tabúes, hechicería y temas análogos. Todos estos autores trataron de explicar el comportamiento social frente a lo sagrado en función de senti-

lung der Strafe, 1894; H. J. Nieboer, 'Slavery as an Industrial System, 1900; Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906; L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, 1906.

² R. R. Maret, *The Threshold of Religion*, 1909; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, en *Science, Religion and Reality*, 1925; R. H. Lowie, *Primitive Religion*, 1925; Paul Radin, *Social Anthropology*, 1932.

mientos o estados emocionales: odio, codicia, amor, miedo, terror, asombro, un sentido de lo misterioso o extraordinario, admiración, proyección de la voluntad, etc. Esas reacciones surgen en situaciones de tensión emotiva, frustración o intensidad emocionales, y cumplen una función catártica, expletiva o estimulante. El adelanto logrado luego en varias teorías psicológicas experimentales modernas demostró que todas estas interpretaciones eran confusas, estaban fuera de lugar o no tenían sentido. No obstante, algunos investigadores, especialmente en América, no se han desanimado por la suerte de sus predecesores, e intentan actualmente exponer sus descubrimientos en esa mezcla de psicología "behaviourista" y psicoanalítica que se denomina psicología de la personalidad o psicología de motivaciones y actitudes.

Para cada uno de estos intentos sucesivos por explicar los hechos sociales mediante la psicología individual existen varias objeciones especiales, así como una común a todas ellas. La psicología y la antropología social se ocupan de diferentes clases de fenómenos; por lo tanto, lo que estudia una de ellas no puede ser comprendido en función de las conclusiones alcanzadas por la otra. La psicología es el estudio de la vida individual, la antropología social el de la vida social; la primera se ocupa de sistemas psíquicos, la segunda de sistemas sociales. El psicólogo y el antropólogo social se hallan aparentemente ante los mismos actos de comportamiento, pero un análisis más detenido revela que los estudian en diferentes planos de abstracción.

Tomemos un ejemplo sencillo: un hombre es juzgado por un crimen; un jurado de doce hombres lo declara culpable y un juez lo sentencia a ser castigado. Aquí los hechos de importancia sociológica son: la existencia de una ley, las diversas instituciones y procedimientos legales puestos en juego porque esa ley ha sido quebrantada, y la acción de la sociedad política que castiga al criminal por intermedio de sus representantes. Si siguiéramos los pensamientos y sentimientos del acusado, de los jurados y del juez, encontraríamos que varían con distinta intensidad y en los diferentes momentos del proceso, así como difieren sus edades y el color de

sus cabellos y sus ojos. Sin embargo, estas variaciones no tienen importancia, por lo menos en forma inmediata, para el antropólogo social, pues él no se interesa por los actores del drama como entes individuales, sino como personas que desempeñan ciertos papeles en el proceso de la justicia. Por el contrario, al psicólogo, que se dedica a estudiar los individuos, le interesan especialmente los sentimientos, motivos, opiniones, etc., de los personajes, quedando relegados a un plano secundario los procedimientos y procesos legales. Esta distinción esencial entre la psicología y la antropología social constituye un punto liminar para el estudio de esta última. Solamente pueden ser de utilidad mutua ambas disciplinas, y en alto grado, si cada una se ocupa independientemente de sus propios problemas, siguiendo métodos particulares.

En cuanto a las llamadas teorías evolucionistas de la antropología del siglo XIX, fueron bastante criticadas: implícitamente, por los investigadores preocupados en interpretar psicológicamente las costumbres y creencias, que las ignoraron voluntariamente y, explícitamente, desde dos orientaciones distintas, la difusionista y la funcionalista. y la de Boas

a) Las objeciones de los que se denominaron antropólogos difusionistas se basaban en el hecho evidente de que en muchos casos la cultura es imitada. Ciertas potencialidades sociales comunes y la común naturaleza humana no bastan para hacerla surgir por desarrollo espontáneo en sociedades diferentes y bajo formas semejantes. Por ejemplo, en los casos en que se conoce el origen y desarrollo de un invento, ya sea en el campo de la tecnología, el arte, el pensamiento o las costumbres, encontramos casi invariablemente que no apareció independientemente en un cierto número de culturas de diferentes lugares y épocas, sino que surgió dentro de una única sociedad, en un solo sitio, y en un momento determinado de su historia, extendiéndose luego, total o parcialmente, a otras civilizaciones. Examinando la cuestión con más detalle se encuentra que hubo solamente un número limitado de centros de desarrollo y difusión cultural importantes. Además, en el proceso de imitación e incorporación a otras culturas, los rasgos adoptados pueden sufrir toda clase de modificaciones

y cambios. Una prueba de ello es que todos los inventos de cuya historia tenemos pruebas dignas de confianza se han difundido casi invariablemente de este modo. Por eso, cuando encontramos invenciones, ideas y costumbres similares entre pueblos primitivos de diferentes partes del mundo, es bastante lógico suponer que, análogamente, éstas se han difundido a partir de una cantidad limitada de focos de progreso cultural, aunque no haya más pruebas de ello que las implicadas en la semejanza de esos caracteres y la distribución geográfica de las civilizaciones, especialmente si los rasgos son muy complejos y se presentan asociados.

Es evidente la conexión de este razonamiento con las teorías genéticas de los antropólogos del siglo pasado, a las que tanto contribuyó a desacreditar. Si pudiera demostrarse que, debido a circunstancias históricas, una sociedad ha adoptado una institución de otra comunidad, difícilmente podría considerarse que esa institución es consecuencia del desarrollo natural e inevitable de las que la precedieron, y prueba de alguna ley de evolución.

En EE.UU. aún predomina la antropología difusionista. En cambio, en Inglaterra tuvo una influencia poco duradera, no sólo por el uso indiscriminado que hicieron de ella Elliot Smith, Perry y Rivers,³ sino también porque sus reconstrucciones estaban igualmente fundadas en hipótesis y eran tan difíciles de verificar como los esquemas genéticos que atacaba. Los antropólogos funcionalistas, de quienes me ocuparé a continuación, opinaban por su parte que las discusiones entre evolucionistas y difusionistas eran una simple rencilla familiar entre etnólogos, que no les incumbía.

b) La objeción funcionalista a ambas teorías es que los esquemas de evolución son, en ambas teorías, simples conjeturas que intentan explicar la vida social en función del pasado. Este no es el procedimiento empleado por los estudiosos de las ciencias naturales, en cuya categoría

análoga

³ G. Elliot Smith, *The Ancient Egyptians*, 1911; W. J. Perry, *The Children of the Sun*, 1923; W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 1914.

se incluyen a sí mismos la mayor parte de los investigadores funcionalistas, es decir, la mayoría de los antropólogos sociales ingleses. Para comprender cómo funciona un aeroplano o el cuerpo humano por ejemplo, nos valemos en el primer caso de las leyes de la mecánica y en el segundo de la fisiología, sin necesidad de poseer nociones de historia de la aeronáutica o de la teoría de la evolución biológica. Análogamente, se puede estudiar un idioma desde varios aspectos: gramática, fonética, semántica, etc., sin que sea imprescindible conocer la historia de las palabras, lo cual corresponde a la filología, una rama diferente de la lingüística. De la misma manera, la historia de las actuales instituciones legales inglesas sólo puede indicarnos cómo han llegado a su estado presente, pero no cómo actúan en nuestra vida social; esto último se logra aplicando los métodos experimentales de las ciencias naturales. Las investigaciones históricas y las de las ciencias naturales constituyen diferentes tipos de estudio, con fines, métodos y técnicas distintos. Si se intenta considerar a ambas simultáneamente, sólo se llegará a un estado de confusión.

En el estudio de las sociedades primitivas corresponde al historiador de esas civilizaciones, que es el etnólogo, descubrir, si puede, cómo han llegado las instituciones al estado en que se encuentran actualmente. En cambio, la labor del científico, o sea, el antropólogo social, es la de investigar qué funciones cumplen las mismas dentro de los sistemas sociales a que pertenecen. Es decir, el historiador, aun teniendo a su disposición las mejores fuentes de documentación posibles, sólo puede señalar cuál fue la sucesión de hechos accidentales que determinaron el estado actual de la sociedad. Estos sucesos no pueden ser inferidos de principios generales, ni se obtienen por un estudio de los acontecimientos. En suma, los antropólogos del siglo XIX incurrieron en dos faltas graves: intentaban reconstruir la historia sin utilizar el material adecuado, y trataban de establecer leyes sociológicas por un método que no puede dar resultados satisfactorios. Cuando esta situación fue comprendida en general, se produjo como consecuencia la separación de la antropología social y la etnología, concediéndose a la primera la autonomía de que goza

1ª Premisa del funcionalismo
en el presente para llevar a cabo un estudio más amplio del hombre.

Con estas aserciones, los antropólogos sociales quieren dar a entender que las sociedades son sistemas naturales cuyas partes dependen todas entre sí; a su vez, cada una de ellas llena una necesidad en el complejo de relaciones necesarias para mantener el conjunto. También presuponen que la vida colectiva es susceptible de ser reducida a leyes científicas que pueden predecirse. Tenemos aquí varias proposiciones; las dos principales, que analizaré brevemente, pueden significar: a) que las sociedades son sistemas, y b) que dichos sistemas son naturales y pueden reducirse a variables. En consecuencia, para averiguar su naturaleza no es necesario conocer su historia.

Premisas básicas del funcionalismo

Es evidente que en la vida social rige alguna especie de orden, estabilidad y constancia. Si así no fuera, ninguno de nosotros podría atender sus asuntos o satisfacer sus necesidades más elementales. Es también obvio que este orden es producido por la sistematización o institucionalización de las actividades sociales, para que determinadas personas desempeñen en ellas determinados papeles, y esas actividades cumplan ciertas funciones en la vida social general. Aplicaremos esto a un ejemplo ya considerado anteriormente: en un tribunal de Justicia, el juez, los jurados, los abogados, los empleados, los policías y el acusado cumplen papeles definidos, y la acción del tribunal en conjunto tiene por función determinar la culpa y castigar el crimen. Los individuos que ocupan esos puestos son distintos en cada caso, pero la forma y funciones de la institución son constantes. Por su parte, el juez, los abogados, empleados y policías sólo pueden cumplir las funciones profesionales que les corresponden, merced a la existencia de alguna organización económica que no les obligue, por ejemplo, a procurarse alimento, sino que puedan adquirirlo con la remuneración que perciben por el desempeño de sus obligaciones. Además, es necesario que intervenga alguna organización política mantenedora de la ley y el orden para que puedan cumplir sus funciones con seguridad, etc., etc.

Todo esto es tan evidente, que en una u otra forma hallamos ya en las primeras reflexiones filosóficas sobre la vida social, las nociones del sistema social, estructura social y funciones sociales, individuales o de las instituciones. Sin remontarnos a autores más antiguos que los mencionados en mi conferencia anterior, en Montaigne, por ejemplo, encontramos los conceptos de estructura y función cuando emplea los términos *bastiment* y *liaison*, al ocuparse de las leyes y las costumbres en general. Compara éstas a "una estructura de diferentes piezas, unidas de tal manera que una incidencia sobre una de ellas en particular resiente todo el conjunto".⁴ En el comentario de Montesquieu sobre la naturaleza y principios de diferentes tipos de comunidades aparece la misma noción de sistema social, concepto que incluye la idea de función social. En esta obra trata de la "estructura" de una colectividad y de las "relaciones" entre sus partes. Ese mismo pensamiento figura también, en mayor o menor grado, en filósofos del siglo XVIII que se ocuparon de las instituciones sociales. Comte lo enuncia claramente a principios del siglo XIX. Se lo encuentra, asimismo, en todos los escritores de antropología de ese siglo, aunque subordinado a los conceptos de origen, causas y etapas de evolución, y sin estar formulado en forma explícita. Esta interpretación se acentúa hacia fines de ese siglo, y cada vez más durante el nuestro, en armonía con la corriente general de las ideas. Así como anteriormente se observa en todos los temas una inclinación hacia la genética, ahora encontramos por doquier, junto a la antropología funcional, una tendencia al funcionalismo: biología funcional, psicología funcional, economía política funcional, etc.

Herbert Spencer y Emile Durkheim fueron los dos autores que más hicieron por orientar a los antropólogos sociales hacia el análisis funcional. Si bien las obras filosóficas de Herbert Spencer (1820-1903) son muy poco leídas en la actualidad, durante su época ejer-

cieron una gran influencia. Spencer se asemeja a Comte por su versatilidad; ambos aspiraron a dominar el conocimiento humano total para construir dentro de sus límites una vasta ciencia de la sociedad y la cultura, es decir, aquello que Spencer llamó lo super-orgánico.⁵ Para él la evolución de la comunidad humana (pero no necesariamente de las sociedades particulares) es una continuación natural e inevitable del desarrollo orgánico. Los grupos tienden siempre a ampliar su tamaño y, por consiguiente, su organización aumenta, y se logra así una mayor integración. Pues cuanto más vasta sea la diferenciación estructural, mayor será la dependencia de las partes del organismo social entre sí. Esta comparación biológica, si bien ha resultado un poco peligrosa, ayudó mucho a establecer en la antropología social los conceptos de estructura y función. Spencer no se cansaba de repetir que en cada etapa de la evolución de las sociedades hay una interdependencia funcional necesaria entre sus instituciones, que para subsistir deben tender a un estado de equilibrio. Este estudioso abogó también intensamente por la implantación de leyes sociológicas, estructurales y genéticas.

Las obras de Emile Durkheim (1858-1917) ejercieron una influencia más amplia y directa sobre la antropología social. Este investigador ocupa en realidad un lugar de excepción en la historia de la antropología, debido a sus teorías sociológicas generales, que en unión de un grupo de colegas y alumnos distinguidos aplicó con notable penetración al estudio de las colectividades primitivas.⁶

En pocas palabras podemos definir así la posición de

⁵ *The Study of Sociology*, 1872; *The Principles of Sociology*, 1882-3.

⁶ Sus obras más conocidas son: *De la division du Travail Social; Etude sur l'organization des Sociétés Supérieures*, 1893; *Les Règles de la Méthode Sociologique*, 1895; *Le Suicide: Etude de Sociologie*, 1897; y *Les formes Elementaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie*, 1912. Véanse también una serie de artículos y síntesis en *L'Année Sociologique* desde 1898, y lo publicado por Hubert, Mauss y otros en el mismo periódico.

⁴ *De la Coustume et de ne Changer aisément une Loy Receüe*, en *Essais*, Nouvelle Revue Française, Bibliothèque de la Pléiade, 1946, p. 132.

Durkheim: los hechos sociales no pueden interpretarse en función de la psicología individual, aunque más no sea porque se encuentran aparte y fuera de las mentes individuales. Por ejemplo, un idioma existe ya con anterioridad al nacimiento de una persona dentro de la comunidad donde se lo emplea, y subsistirá allí aun después de su muerte. Lo único que hace el individuo es aprender a hablarlo, del mismo modo que sus antecesores en el pasado y sus descendientes en el futuro. Esto es un hecho social, algo *sui generis*, que puede comprenderse solamente en relación con otros acontecimientos del mismo orden, es decir, como parte de un sistema social y en función del papel que le corresponde en su mantenimiento.

Los hechos sociales se caracterizan por ser generales, transmisibles y obligatorios. Por lo común, todos los miembros de una sociedad tienen la misma manera de vivir, las mismas costumbres, idiomas y reglas morales, y se desenvuelven todos dentro de una organización común de instituciones legales, políticas y económicas. Su conjunto forma una estructura más o menos estable que persiste en sus características esenciales durante largos períodos de tiempo, y que se transmite de generación en generación. En realidad, es como si el individuo pasara simplemente a través de la estructura. Esta no nació ni va a morir con él, pues no es un sistema psíquico sino social, con una conciencia colectiva totalmente diferente de la individual. La totalidad de los hechos sociales que componen la estructura es obligatoria. El individuo que no los respeta sufre siempre castigos e incapacitaciones de tipo legal o moral: en general, no desea ni se le presenta otra posibilidad que la de conformarse. Tal sería el caso, por ejemplo, de un niño nacido en Francia de padres franceses, que sólo podrá aprender el francés, y a quien no le preocupa que no sea de otra manera.

Al destacar la singularidad de la vida social, Durkheim fue muy criticado por sostener que existe una mente colectiva. Aunque sus escritos son a veces un tanto metafísicos, se llega a la conclusión de que verdaderamente jamás imaginó tal cosa. Con sus "representaciones colectivas" quizo designar lo que en Ingla-

terra llamaríamos el conjunto común de valores, creencias y costumbres que el individuo nacido en una sociedad aprende, acepta, emplea como patrón de vida, y luego transmite. Su colega Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) hizo un brillante estudio del contenido ideológico de estas representaciones colectivas en una serie de libros que, a pesar de haber sido bastante mal interpretados y muy criticados por los antropólogos británicos,⁷ han tenido una influencia considerable en Inglaterra. Parte de la base de que las creencias, los mitos y, en suma, las ideas de los pueblos primitivos son un reflejo de sus estructuras sociales y difieren, por lo tanto, en los distintos tipos de comunidades. Se dedicó entonces a demostrar que esas organizaciones forman sistemas, cuyo principio lógico es lo que llamó la ley de participación mística. Tenemos aquí un ejemplo de análisis estructural, como en el caso de Durkheim; pero si bien éste estudió actividades sociales, Lévy-Bruhl se ocupó de las ideas asociadas a las mismas.

El lugar de privilegio que corresponde a Durkheim en la historia del desarrollo conceptual de la antropología social de este país, se explica por la influencia que ejercieron sus obras sobre el profesor A. R. Radcliffe-Brown y el profesor B. Malinowski, ya fallecidos. Estos son los dos hombres que han hecho de esa disciplina lo que es hoy en Gran Bretaña. Todos los que enseñamos actualmente este tema en Inglaterra y en los Dominios somos directa o indirectamente sus alumnos (la mayoría directamente).

Volveré a ocuparme más adelante de Malinowski (1884-1942), especialmente en mi conferencia sobre trabajo de campo. Para él, la antropología funcional, más que el fundamento de las técnicas de trabajo de campo, significaba algo así como un medio literario de dar unidad a sus observaciones con fines descriptivos, pero no un concepto metodológico. Por ello, nunca resulta muy inteligible cuando tiene que ocuparse de las abstracciones de la teoría general. El profesor

⁷ Sus dos obras más conocidas son *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, 1912, y *La Mentalité Primitive*, 1922.

Radcliffe-Brown, en cambio, ha expresado en forma más clara y coherente la teoría funcional u orgánica de la sociedad. La ha presentado de modo sistemático, con claridad de exposición y lucidez de estilo.

Nos dice este autor que "el concepto de función aplicado a las sociedades humanas se basa en una analogía entre la vida social y la orgánica".⁸ Siguiendo a Durkheim, define la función de una institución social como la correspondencia entre esta última y las condiciones necesarias de existencia del organismo social; en este sentido ella representa, de acuerdo con sus palabras, "la contribución de una actividad parcial a la actividad total de la que forma parte. La función de una costumbre social particular es la contribución que aporta el total de la vida social, como expresión del funcionamiento del sistema social total".⁹

Es decir, las instituciones funcionan dentro de una estructura social, formada por seres individuales "unidos por un conjunto determinado de relaciones sociales para constituir un conjunto definido".¹⁰ La continuidad de la estructura se mantiene por la evolución de la vida social o, en otras palabras, la vida social de una comunidad es el funcionamiento de su estructura. Así considerado, un sistema social tiene una unidad funcional, es decir, no es un agregado sino un organismo o conjunto integrado.

Al hablar de integración social, el mismo autor supone que "la función del conjunto de la cultura es vincular los individuos en estructuras sociales más o menos estables, es decir, en sistemas de grupos estables, que determinan y regulan la relación de los seres entre sí. Estos sistemas facilitan además la adaptación externa al medio físico circundante, y la adaptación interna entre los individuos o grupos componentes, para posibilitar así una vida social ordenada. Esto constituye

para mí una especie de postulado primario para la realización de cualquier estudio objetivo y científico de la cultura o de la sociedad humana".¹¹

La consideración minuciosa de los conceptos de estructura social, sistema social y función social según la definición dada por el profesor Radcliffe-Brown en la cita precedente, y tal cual la emplean actualmente los antropólogos sociales, constituye una valiosa ayuda para determinar los procedimientos de la investigación de campo. En el siglo XIX los antropólogos se contentaban con que los legos fueran quienes recogieran los hechos en que basaban sus teorías; no se les ocurría siquiera la conveniencia de estudiar ellos mismos las sociedades primitivas. Esto se debía a que consideraban separadamente los distintos elementos culturales y las costumbres, que, reunidos, podían utilizarse para demostrar la gran similitud o la gran diferencia existente entre las diversas creencias y prácticas de esas culturas, o para ilustrar distintas etapas del progreso humano. Pero cuando se comprendió que una costumbre determinada carece prácticamente de significado si se la separa de su contexto social, se llegó a la conclusión evidente de que era necesario efectuar estudios amplios y detallados de las comunidades primitivas en todos los aspectos de su vida social. Los antropólogos sociales profesionales son los que están más capacitados para realizarlos, pues conocen los problemas teóricos referentes al tema, poseen el tipo de información requerida para resolverlos, y son los únicos que saben cómo adquirirla. La insistencia funcionalista sobre la relación entre las cosas es, en parte, causa de los modernos estudios experimentales, así como también su producto. En mis dos próximas conferencias me ocuparé de este aspecto de la moderna antropología social.

Al destacar reiteradamente el concepto de sistema social y, por consiguiente, la necesidad de efectuar estudios sistemáticos de la vida colectiva de las pobla-

⁸ On the Concept of Function in Social Science, en American Anthropologist, 1935, p. 394.

⁹ Ibid., p. 397.

¹⁰ Ibid., p. 396.

¹¹ The Present Position of Anthropological Studies. Discurso del Presidente, British Association for the Advancement of Science, Sección H., 1931, p. 13.

p. 62 (1958)

origen del T. de campo

def. ciones primitivas en su estado actual, la antropología funcional ha producido la separación, según ya hemos visto, de la antropología social y la etnología, y en cambio ha reunido el estudio teórico de las instituciones con el de observación de la vida social primitiva. Hemos señalado también cómo, en el siglo XVIII, las informaciones proporcionadas por los exploradores sobre algunas sociedades incultas sirvieron a veces para ilustrar las reflexiones filosóficas sobre la naturaleza y los orígenes de las instituciones sociales. Vimos después que en el siglo siguiente estas mismas civilizaciones se transformaron en objeto principal de la curiosidad de algunos estudiosos interesados en el desarrollo de la cultura y de las instituciones. En estas investigaciones se empleaban exclusivamente observaciones ajenas, es decir, el pensador teórico y el observador permanecían aún separados. Según explicaré con más detalle en mi próxima conferencia, ambos se reunieron finalmente al nacer la antropología funcional. Surge así la antropología social en el moderno sentido de la palabra, es decir, como una disciplina característica que estudia los problemas teóricos de sociología general a través de la investigación de las sociedades primitivas.

La orientación funcional sirvió también para modificar la finalidad y la utilización del método comparativo. Hemos visto que los antropólogos del pasado lo empleaban para efectuar sus reconstrucciones históricas cuando no poseían datos históricos, comparando las manifestaciones de determinadas costumbres o instituciones, recogidas al azar en todo el mundo. Una vez aceptada la noción de sistema social como postulado primario (para emplear las palabras del profesor Radcliffe-Brown), la investigación ya no tiene por objeto la clasificación etnológica y la consideración de categorías culturales y esquemas de desarrollo hipotético. En cambio, su objetivo es, en el caso de sociedades determinadas, definir las actividades sociales en razón de sus funciones dentro de los sistemas sociales a que pertenecen. Cuando se trata de estudios comparativos, por el contrario, el objeto es cotejar las instituciones como parte de sistemas sociales o en la relación que guardan con todos los aspectos de la vida

1er Postulado: son sistemas p. 6
de las sociedades en las que se las encuentra. Es decir, el antropólogo moderno no compara costumbres, sino sistemas de relaciones. También me ocuparé nuevamente de este asunto en mis próximas conferencias.

2. Llegamos ahora al segundo postulado de la antropología funcional, que dice: los sistemas sociales son sistemas naturales que pueden reducirse a leyes sociológicas. En consecuencia, su historia no interesa desde el punto de vista científico. Debo confesar que, en mi opinión, éste es un ejemplo del peor positivismo doctrinario. Creo que pondríamos en un serio aprieto a quienes afirman que la finalidad de la antropología social es formular leyes sociológicas (en forma análoga a las ciencias naturales), si les pidiéramos ejemplos comparables a lo que en esas ciencias se llaman leyes. Hasta el presente no se ha expuesto nada que se asemeje ni remotamente a aquéllas; sólo existen afirmaciones deterministas, teleológicas y pragmáticas bastante ingenuas. Las generalizaciones intentadas hasta el momento han sido, por otra parte, tan vagas y amplias, que incluso si fueran ciertas tendrían poco valor; se han transformado sin mayor esfuerzo en simples tautologías y perogrulladas que no superan el nivel del sentido común.

En estas circunstancias me parece que corresponde investigar nuevamente si los sistemas sociales son realmente sistemas naturales, es decir, si un sistema legal, por ejemplo, es verdaderamente comparable a un sistema fisiológico o al sistema planetario. Personalmente no hallo ninguna razón válida para considerar un sistema social en la misma categoría que un sistema orgánico o inorgánico, sino que más bien lo incluiría en otra clase totalmente diferente. Creo que el esfuerzo por descubrir leyes naturales de la sociedad es inútil, y lleva únicamente a una serie de discusiones sobre métodos, sin resultados prácticos. De cualquier manera, no me considero en el caso de tener que probar la imposibilidad de tales leyes, pues corresponde en realidad mostrárnoslas a aquellos que afirman su existencia.

Quienes están de acuerdo conmigo sobre esta cuestión deben preguntarse si la pretensión funcionalista de que

críticas de Evans & Aust. "Naturales"

¿no importa la historia?
no es necesario conocer la historia de una institución para comprenderla en su estado actual, es aceptable. A decir verdad, esa pretensión se basa precisamente en una concepción del sistema y las leyes referentes a los asuntos humanos, que difiere de la nuestra. Un breve análisis de este punto me dará la oportunidad de expresar mi propia opinión. Si bien critico algunas de las hipótesis fundamentales del funcionalismo, no deseo que se crea que no soy un funcionalista y un continuador de mis maestros, los profesores Malinowski y Radcliffe-Brown. Asimismo, tampoco sostengo que las sociedades no puedan comprenderse ni estudiarse sistemáticamente, o que sea imposible hacer ninguna clase de afirmaciones generales importantes acerca de ellas.

o/b
Hago notar también que al considerar aquí la historia, no me inclino por ninguna de las hipótesis etnológicas, genéticas o difusionistas; ese punto lo considero terminado. Lo que estoy discutiendo es la importancia que tiene la historia de las instituciones sociales para un estudio de las mismas, cuando se conoce perfectamente y en detalle dicha historia. Los filósofos morales del siglo XVIII y sus sucesores victorianos no se preocuparon en realidad por este problema, pues no pensaron que el estudio de las instituciones pudiera abarcar algo más que el conocimiento de su evolución; el objeto final de sus esfuerzos era establecer una amplia historia natural de la sociedad humana. Las leyes sociológicas eran para ellos las leyes del progreso. En este aspecto los antropólogos americanos son tan escépticos como yo, y si bien no se dedican a la búsqueda de leyes, en los Estados Unidos esa ciencia tiene aún una finalidad principalmente histórica. Por tal razón, los antropólogos funcionalistas ingleses consideran que la investigación de la historia de las comunidades no pertenece al dominio de la antropología social, y que el conocimiento de su historia no nos ayuda a comprender el funcionamiento de sus instituciones. Opinan que la forma en que se encara esa disciplina en los Estados Unidos la coloca más bien en el campo de la etnología. Esta actitud es consecuencia lógica de la idea de que las sociedades son sistemas naturales que pueden estudiarse siguiendo los métodos empleados en las ciencias naturales, como

la química o la biología, siempre que tales métodos fueran aplicables.

El asunto que acabamos de tratar está adquiriendo cada vez mayor importancia, pues los antropólogos sociales han comenzado a estudiar algunas sociedades pertenecientes a culturas históricas. Mientras se ocuparon de investigar los aborígenes australianos o los isleños de los Mares del Sur, de quienes no existe documentación histórica, pudieron, en consecuencia, dejar de lado los antecedentes correspondientes con la conciencia tranquila. Pero ahora que han comenzado a estudiar las comunidades campesinas en la India y Europa, los nómadas árabes y otras comunidades similares en diferentes partes del mundo, no pueden ignorar por más tiempo la cuestión. Por consiguiente, no tienen más remedio que elegir deliberadamente entre pasar por alto su pasado social para estudiar su presente o tomarlo en consideración.

es deseable conocer la historia
Los que no aceptamos la posición funcionalista con respecto a la historia, opinamos que es necesario estudiar por separado una sociedad en el momento actual y su evolución en el pasado, empleando técnicas diferentes en cada caso. Creemos además preferible que, por lo menos en ciertas circunstancias, estos estudios sean hechos por diferentes personas. Pero, sin embargo, el conocimiento del pasado de una sociedad facilita una comprensión más profunda de la naturaleza de su vida social en el momento actual, pues la historia no es una simple sucesión de cambios, sino, como otros lo han dicho, un desarrollo. El pasado está contenido en el presente como éste en el futuro. No quiero decir con esto que se puede comprender la vida social conociendo su pasado, sino que este conocimiento nos permite comprenderla mejor que si desconociéramos ese pasado. También es evidente que los problemas de desarrollo social sólo pueden estudiarse en función de la historia, y que solamente ésta proporciona una orientación experimental satisfactoria para comprobar las hipótesis de la antropología funcional.

Se podría hablar mucho más sobre este asunto, pero ustedes pensarán que se trata de una querella doméstica

que sería más bien tema para una reunión de especialistas, en la que podría discutirse con mayor detalle, que para una argumentación minuciosa ante un público general. Por ello, habiendo ya establecido la existencia de esa divergencia de opiniones, no proseguiré tratando el tema. Sin embargo, creo que es justo informarles mi punto de vista acerca de lo que deberían ser el método y los fines de la antropología social, sobre todo después de haber expresado que considero, junto con otros colegas y en contra de la opinión de la mayoría de ellos en este país, que esa disciplina pertenece más al dominio de las humanidades que al de las ciencias naturales.

del parecido con la historia
A mi parecer, la antropología social se asemeja mucho más a ciertas ramas de estudios históricos —historia social y la historia de las instituciones y de las ideas, con preferencia a la historia narrativa y política—, que a cualquiera de las ciencias naturales. Como los antropólogos sociales estudian directamente la vida social, y los historiadores lo hacen indirectamente, a partir de documentos y otras fuentes, la semejanza entre esta clase de historiografía y la antropología social ha quedado un poco oculta. También ha contribuido a ello el hecho de que los antropólogos se ocupen de sociedades sobre las que no existe documentación histórica; además ellos investigan generalmente problemas sincrónicos mientras que los historiadores estudian problemas diacrónicos. Estoy de acuerdo con el profesor Kroeber¹² en que las diferencias que acabamos de mencionar son diferencias de técnica, insistencia y perspectiva, y no de finalidad o de procedimiento. La historiografía y la antropología social emplean esencialmente el método de la integración descriptiva, si bien la síntesis antropológica está en un plano más elevado de abstracción que la síntesis histórica, y la primera tiende a la comparación y generalización de manera más explícita e intencional que la segunda.

A mi modo de ver, la labor del antropólogo social

¹² A. L. Kroeber, *History and Science in Anthropology*, en *American Anthropologist*, 1935.

puede dividirse en tres fases. En la primera, como etnógrafo, va a habitar en el seno de una comunidad primitiva y aprende su manera de vivir, a hablar su idioma, a pensar con sus mismos conceptos y a sentir según sus valores. Luego revive la experiencia, en forma crítica e interpretativa, en las categorías y valores conceptuales de su propia cultura, y en función del conjunto general de conocimientos de su disciplina. En otras palabras, traduce una cultura a los términos de otra.

En la segunda fase de su trabajo, encarada aún como estudio etnográfico de una comunidad primitiva e impresionista, busca descubrir el orden estructural de la sociedad, de modo que sea comprensible no sólo en el nivel de la conciencia y de la acción, como en el caso de uno de sus miembros o de un extranjero que ha aprendido sus costumbres y participa en su vida, sino también en el nivel del análisis sociológico.¹³ El lingüista no se conforma con aprender, hablar y traducir un idioma nativo, sino que trata de descubrir sus sistemas fonológicos y gramaticales. Análogamente, el antropólogo social no se contenta con observar y describir la vida social de una civilización primitiva, sino que trata de descubrir su orden estructural fundamental, los patrones que, una vez establecidos, le permitan considerarla como una unidad, como un conjunto de abstracciones relacionadas entre sí.

Luego de haber determinado estos esquemas estructurales, en la tercera fase de su trabajo el investigador los compara con los de otras comunidades. El estudio de cada nueva colectividad aumenta su conocimiento sobre el alcance de las estructuras sociales básicas y le permite construir con más facilidad una tipología de formas, y determinar sus características esenciales y las causas de sus variaciones.

Creo que muchos de mis colegas no estarán de acuerdo con mi descripción del trabajo de un antropólogo

¹³ Claude Lévi-Strauss, *Histoire et Ethnologie*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949.

son el resultado de procesos históricos ^{no} naturales

social. Ellos preferirían explicarlo en el lenguaje de la metodología de las ciencias naturales, mientras que mis afirmaciones implican que la antropología social estudia las sociedades como sistemas morales o simbólicos y no como sistemas naturales; que se interesa menos en el proceso que en el propósito, y, por lo tanto, busca esquemas y no leyes, demuestra la coherencia y no las relaciones necesarias entre las actividades sociales, e interpreta en vez de explicar. Estas diferencias son conceptuales, y no simplemente verbales.

Hemos visto que en la antropología social existe un buen número de problemas metodológicos y sus correspondientes problemas filosóficos sin resolver: si deben intentarse o no las interpretaciones psicológicas de los hechos sociales; si sociedad y cultura deben o no constituir un mismo tema de investigación, y qué relación hay entre estas dos abstracciones; qué sentido debe darse a los términos estructura, sistema, función; finalmente, si la antropología social debe considerarse como una ciencia natural en embrión, o bien si en su búsqueda de leyes sociológicas está corriendo tras un espejismo. En todas estas cuestiones los antropólogos nos encontramos en pleno desacuerdo, y estas diferencias de opinión no se resolverán de ningún modo mediante las discusiones. El único arbitraje que todos aceptamos es recurrir a los hechos, al juicio de la investigación. En mi próxima conferencia me ocuparé de este aspecto de la cuestión.

Crítica 2 premisas del funcionalismo

1ª Relación con la historia

2ª estudia sist. morales no naturales

a) busca esquemas - no leyes

~~filosóficas~~

b) Coherencia - no rel. necesarias

c) interpreta - explicar

78 *las rel. - los sist. morales no son*

necesarias en historias simbólicas

IV

Trabajo de campo y tradición empírica

En mis dos últimas conferencias he hecho un breve resumen del desarrollo teórico de la antropología social. Ella ha contribuido a acrecentar en alto grado el conocimiento existente sobre las sociedades primitivas en las distintas épocas y, a su vez, ha cambiado de orientación por efecto de dicho acrecentamiento. Hoy me referiré a él.

Siempre ha existido un prejuicio popular, bastante difundido, que se opone a la teoría cuando se la compara con la experiencia. Pero, en realidad, una teoría bien fundamentada no es más que una generalización obtenida a partir de la experiencia y confirmada por ella. En cambio, la hipótesis no pasa de ser una opinión no confirmada; en este último caso, se puede imaginar verosímilmente que, basándonos en lo ya conocido, podremos hallar, investigando, un conjunto de datos de un género previsible. La investigación antropológica no puede llevarse a cabo sin teorías ni hipótesis, pues las cosas sólo se encuentran si se las busca, aunque muchas veces se encuentre algo diferente de lo que se intentaba hallar. Toda la historia de la investigación, en las ciencias naturales o en las humanidades, nos muestra que la simple recolección de lo que se llaman hechos tiene poco valor si no posee una guía teórica para observarlos y seleccionarlos.

Sin embargo, aún se oye decir que los antropólogos estudian las sociedades primitivas con ciertas ideas teóricas preconcebidas, y que esto deforma sus obser-

vaciones de la vida salvaje. En cambio, el hombre práctico, que no está influido por principios, puede ofrecer una información imparcial de los hechos tal cual los ve. En realidad, la diferencia entre ambos individuos es de otra naturaleza. El estudioso hace sus observaciones para responder a los interrogantes que surgen de las generalizaciones de opiniones especializadas, mientras que el profano responde a los que son producto de las generalizaciones de la opinión popular. Es decir, ambos están orientados por teorías, pero una de ellas es de carácter sistemático y la otra de carácter popular.

En realidad la historia de la antropología social puede considerarse como el reemplazo, en forma lenta y gradual, de la opinión poco autorizada acerca de las culturas primitivas, por una de mayor seriedad. El nivel alcanzado en cualquiera de las etapas intermedias de este proceso está, a grandes rasgos, relacionado con el volumen del conocimiento existente en cada época. En última instancia, lo único que interesa es la cantidad, exactitud y variedad de hechos bien autenticados. Las observaciones necesarias para recogerlos están guiadas y estimuladas por la teoría. Aclaro que aquí me atengo más a la opinión de los eruditos en instituciones sociales que a las consideraciones populares. En las especulaciones teóricas sobre el hombre primitivo parece haber existido un movimiento de interpretación que ha oscilado, como un péndulo, en dos direcciones opuestas. Al principio se consideraba que el hombre primitivo era poco más que un animal, que vivía en la pobreza, el miedo y la violencia; luego pasó a considerárselo como un ser amable, que se desenvolvía en la abundancia, la paz y la seguridad. Primero fue un forajido; luego, un esclavo de las leyes y las costumbres. En el primer caso no tenía sentimientos ni creencias religiosas; en el segundo, estaba totalmente dominado por el sentimiento de lo sagrado y el ceremonial religioso. Según la primera acepción era un individualista que se aprovechaba del más débil y se apoderaba de lo que podía; desde el otro punto de vista fue un comunista que compartía tierras y bienes. Primero vivía en la promiscuidad sexual; después fue un modelo de virtudes domésticas. Al comienzo se lo consideró aletargado e inco-

regiblemente perezoso; luego, despierto y trabajador. Me parece que estos cambios radicales de interpretación son perfectamente explicables, pues cuando se intenta alterar una opinión ya existente es natural que en la selección y acumulación de pruebas contra ella se exagere en el sentido opuesto.

Estudiando el desarrollo de la antropología social se puede comprobar que la teoría se basa en los conocimientos obtenidos de tales especulaciones, y que teoría y conocimientos se incluyen mutuamente. La opinión predominante en los siglos XVII y XVIII de que la vida del hombre primitivo era "solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta", carecía de fundamento real, aunque, a decir verdad, hubiera sido difícil llegar a conclusión distinta ateniéndose a las informaciones de los viajeros contemporáneos. Estos describían a los naturales que veían con expresiones como las siguientes: "No tienen —dice Sir John Chardin al hablar de los circasianos, cuyo país atravesó en 1671—¹ nada que pueda calificarlos como humanos, salvo el habla". El padre Stanislaus Arlet, cuando se refiere a los indios del Perú en 1698,² dice que "se diferenciaban bien poco de las bestias". Estos primeros relatos de viajes, que presentaban al salvaje como un ser ora brutal, ora noble, eran en general fantásticos, falsos, superficiales y llenos de juicios inoportunos.

Sin embargo, es preciso reconocer que el refinamiento del viajero, así como su temperamento y carácter, influyen mucho sobre el tipo de narración presentada. Así, a partir del siglo XVI no faltan relatos en los que se dan descripciones moderadas y reales, aunque limitadas, de la vida nativa. Podemos mencionar además de los ya nombrados anteriormente, los escritos del inglés Andrew Battel sobre los naturales del Congo, del padre jesuita portugués Jerónimo Lobo sobre los abisinios, del holandés William Bosman sobre las poblaciones de la Costa de Oro, y del Capitán Cook sobre los habitantes de los Mares del Sur. Del padre Lobo dice el Dr.

¹ Pinkerton's *Voyages*, vol. IX, 1811, p. 143.

² John Lockman, *Travels of the Jesuits*, vol. I, 1743, p. 93.

Johnson, su traductor en *Pinkerton's Voyages*: "Por su forma modesta y poco afectada de relatar las cosas, parece haberlas descrito tal como las vio, copiando la naturaleza de la vida, recurriendo a sus sentidos y no a su imaginación".³

Estos primeros viajeros europeos sólo se apartaban de las descripciones y juicios personales para establecer paralelos entre los pueblos que estaban observando y los antiguos con quienes se encontraban familiarizados a través de la literatura; muchas veces, los cotejaban para demostrar la posible influencia histórica de las culturas más adelantadas sobre las inferiores. El padre Lafitau hace una serie de comparaciones entre los indios pieles rojas hurones e iroqueses, y los judíos, los primeros cristianos, los espartanos, los cretenses de la época clásica y los antiguos egipcios. De la misma manera, de la Crequinière, un viajero francés que estuvo en las Indias Orientales en el siglo XVII, se dedica a establecer paralelos entre las costumbres judías y las de la época clásica, contribuyendo así a una mejor comprensión de las Escrituras y de los autores griegos y romanos, pues, según se dice, "el conocimiento de las costumbres de los indios no es de ninguna utilidad en sí mismo...".⁴

Entre la época del apogeo de los filósofos moralistas y los primeros escritos antropológicos verdaderos, es decir, entre mediados del siglo XVIII y mediados del XIX, los conocimientos sobre las culturas primitivas y las del Lejano Oriente tomaron un gran incremento. En América se había extendido mucho la colonización europea, en la India se había instituido la dominación británica, en Australia, Nueva Zelanda y África del Sur se habían establecido también emigrantes europeos. Las descripciones etnográficas sobre los habitantes de estas regiones comenzaron a cambiar de carácter, evolucionando desde los relatos ocasionales de los viajeros a los estudios detallados de misioneros y administradores, quienes

³ *Pinkerton's Voyages*, vol. XV, 1814, p. 1.

⁴ *Customs of the East Indians*, 1705, p. viii (traducido de *Conformité des Coutumes des Indiens Orientaux*, 1704, p. viii).

tenían mejores oportunidades para observar a los nativos, y eran por otra parte individuos de mayor cultura que los aventureros de las primeras épocas.

Analizadas a la luz de estos nuevos datos, muchas de las opiniones aceptadas hasta el momento sobre las culturas primitivas se revelaron erróneas o unilaterales. Como ya mencioné en una conferencia anterior, la nueva información fue suficiente, por su cantidad y su calidad, para que Morgan, McLennan, Tylor y otros construyeran, basándose en ella, una disciplina completa, dedicada especialmente a estudiar las sociedades primitivas. Aparecía, por fin, un conjunto de conocimientos suficientes para comprobar las especulaciones teóricas y para adelantar nuevas hipótesis, fundadas sobre una base sólida de hechos etnográficos.

Cuando se dice que, en última instancia, los hechos deciden el destino de las teorías, debe agregarse que no son solamente los hechos desnudos, sino una demostración de su distribución e importancia. Voy a darles un ejemplo. Algunos historiadores de la antigüedad y del medioevo habían observado ya en una serie de sociedades primitivas la existencia de la forma matrilineal de establecer el linaje. Entre ellos se cuentan, por ejemplo, Heródoto para los licios, Maqrizi para los Beja, y, entre los observadores modernos, Lafitau para los pieles rojas norteamericanos, Bodwich para los Ashanti de la Costa de Oro, Grey para los aborígenes australianos, y algunos más para otras civilizaciones.⁵ Sin embargo, estos datos fueron considerados como simples curiosidades hasta que Bachofen y McLennan hicieron notar la gran importancia que tienen para la teoría sociológica. Si se hubiera reunido este material y establecido en consecuencia su importancia, antes que Maine escribiera *Ancient Law*, difícilmente hubiera adoptado este autor la posición que tomó en su libro, y que se vio forzado a modificar en escritos posteriores ante la evidencia de tal documentación.

⁵ Joseph François Lafitau, *Moeurs des Sauvages Américains*, 1724; T. H. Bodwich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, 1819; George Grey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, 1841.

McLennan nos proporciona un ejemplo muy constructivo sobre la relación que existe entre un conjunto de conocimientos y las teorías basadas en ellos. Este autor sabía perfectamente que no podía confiar demasiado en muchos de los textos que empleaba como fuentes, a los que criticaba por ser poco consistentes y estar viciados por toda clase de prejuicios personales. No obstante estas precauciones, e incluso con más cuidado aún del que tuvo, difícilmente habría evitado muchos de los errores que le llevaron finalmente a imaginar una serie de construcciones hipotéticas equivocadas. Con las pruebas de que disponía McLennan no había ninguna razón valedera para no estar convencido de que entre los aborígenes australianos el sistema matrilineal estaba vastamente generalizado. Actualmente sabemos que no es así, y asimismo que tampoco es cierto, como él creía, que esa institución prevalezca en la gran mayoría de las razas incultas existentes. Además opinaba que la polian-dria estaba ampliamente distribuida, cuando en realidad lo está en forma muy limitada, y que el infanticidio femenino se hallaba muy difundido entre las culturas primitivas, suposición también falsa.

Pero las informaciones que utilizó lo llevaron a un error mucho más grave: la creencia de que entre las sociedades más primitivas no existen las instituciones del matrimonio y la familia, o que sólo aparecen en forma muy rudimentaria. Si McLennan hubiera sabido, como nosotros, que esas instituciones se encuentran, sin excepción, en todas las comunidades primitivas, no hubiera formulado las conclusiones que conocemos. Estas se basan en forma absoluta en el dogma de que en las primeras sociedades no existen el matrimonio ni la familia. Tal creencia fue sólo disipada hace muy poco tiempo, cuando Westermack y luego Malinowski demostraron con datos actuales que era insostenible.⁶

Con la misma facilidad podría comprobarse que la mayoría de las teorías de los otros autores de la época eran también incorrectas o inconvenientes, por inexac-

titud o insuficiencias de las observaciones que se conocían en el momento. Pero aún en los casos más extremos, estos escritores adelantaron al menos algunas hipótesis sobre las sociedades primitivas. Estas sirvieron para orientar las investigaciones de aquellos cuya vocación u obligación u obligaciones les exigían residir entre las colectividades salvajes, a menudo durante mucho tiempo. A partir de ese momento se creó un intercambio entre los estudiosos que quedaban en la metrópoli y unos pocos misioneros y administradores que vivían en las regiones atrasadas del mundo. Estos misioneros y administradores estaban ansiosos por contribuir al aumento del conocimiento y aprovechar lo que la antropología pudiera enseñarles para comprender mejor a sus pupilos. Leyendo lo publicado por los antropólogos se enteraron que aun las poblaciones situadas en el nivel más bajo de la escala de la cultura material poseen sistemas sociales complejos, códigos morales, región, arte, filosofía y rudimentos de ciencia que deben ser respetados y, una vez comprendidos, incluso admirados.

En sus relatos es muy evidente la influencia a veces benéfica, a veces contraproducente, de las teorías antropológicas de la época. Estos funcionarios conocían los problemas teóricos que preocupaban a los eruditos y estaban frecuentemente en contacto directo con quienes los formulaban. Cuando los funcionarios de la metrópoli querían información sobre algún punto especial, adoptaron la costumbre de enviar cuestionarios a los que vivían entre las poblaciones primitivas. El primero de la serie fue confeccionado por Morgan para establecer la terminología sobre parentesco, y fue distribuido a los enviados americanos ante los distintos países extranjeros. Su famoso *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* fue publicado en 1871 basándose en las respuestas a sus preguntas. Más tarde, Sir James Frazer formuló otra lista, *Questions on the Manners, Customs, Religion, Superstition, etc., of Uncivilized or Semi-Civilized Peoples*,⁷ que envió por todo el mundo, y con la que obtuvo la información que sirvió de material para los volúmenes de *The Golden Bough*.

⁶ Edward A. Westermarck, *The History of Human Marriage*, 1891; B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines. A Sociological Study*, 1913.

⁷ Sin fecha, probablemente entre 1880 y 1890.

El más completo de estos cuestionarios fue *Notes and Queries in Anthropology*, publicado originalmente por el Royal Anthropological Institute en 1874, y actualmente en su 5a. edición.

Muchas veces se establecía una correspondencia regular entre los eruditos de la metrópoli y aquellos que los conocían a través de sus obras. Tal es el caso de Morgan, por ejemplo, quien se escribía con Fison y Howitt de Australia, y el de Frazer, que mantenía correspondencia con Spencer en Australia y Roscoe en Africa. En épocas mucho más recientes, los empleados administrativos coloniales siguen cursos de antropología en las universidades británicas; trataré este punto con más detalle en mi última conferencia. Desde hace tiempo, uno de los vínculos más importantes entre el estudioso que queda en la metrópoli y el administrador o el misionero que se encuentra en el exterior, es el proporcionado por el Royal Anthropological Institute que, desde que fue fundado en 1843 con el nombre de Ethnological Society of London, ha constituido un lugar de reunión para todos los interesados en el estudio del hombre primitivo.

Entre los profanos hay muchos que escribieron informes excelentes sobre las sociedades primitivas; a veces los mejores investigadores de campo profesionales difícilmente puedan superar sus descripciones. Los hombres que confeccionaron esos relatos poseían amplia experiencia sobre las comunidades en cuestión y hablaban su idioma. Entre esas obras figuran *The Religious System of the Amazulu* (1870) de Callaway, *The Melanesians* (1891) de Codrington, lo publicado por Spencer y Gillen sobre los aborígenes australianos,⁸ *La vie d'une tribu sud-africaine* (1912-3, edición francesa de 1898) de Junod, y *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (1920) de Smith y Dale. Aun durante el período en que misioneros y administradores escribían monografías minuciosas sobre las comunidades primitivas, las observaciones de los viajeros continuaban proporcionando informaciones valiosas. Análogamente, esos relatos

detallados hechos por profanos siguieron siendo de gran utilidad para la antropología aún mucho después que el trabajo de campo se volviera habitual.

No obstante, se hizo evidente que para hacer avanzar el estudio de la antropología social era necesario que los antropólogos mismos efectuaran sus propias observaciones. Es realmente sorprendente que, con excepción de Morgan, quien estudió a los iroqueses,⁹ ninguno de ellos hubiera realizado trabajos de campo hasta fines del siglo XIX. Es aún más notable que no se les pasara siquiera por la mente la idea de echar una ojeada, aunque fuera breve, a uno o dos ejemplares de lo que constituía en realidad la ocupación fundamental de su vida. William James nos cuenta que cuando interrogó a Sir James Frazer sobre los nativos que había conocido, éste exclamó: "Líbreme el cielo".¹⁰ Si a un científico se le hubiera formulado una pregunta análoga acerca de lo que es el objeto de su estudio, habría contestado de manera muy diferente.

Como ya lo hemos señalado, Maine, McLennan, Bachofen y Morgan, entre los primeros autores antropológicos, fueron abogados. Fustel de Coulanges fue un historiador de la época clásica y medieval, Spencer filósofo, Tylor empleado que hablaba idiomas extranjeros, Pitt-Rivers soldado, Lubbock banquero, Robertson Smith ministro presbiteriano y estudioso de la Biblia, y Frazer un erudito de la antigüedad. Los hombres que después se interesaron por el tema se dedicaron a las ciencias naturales: Boas fue físico y geógrafo; Haddon estudiaba la fauna marina; Rivers fue fisiólogo, Seligman patólogo, Elliot Smith anatomista, Balfour zoólogo, Malinowski físico, y Radcliffe-Brown, si bien había pasado el Tripos¹¹ de Ciencias Morales en Cambridge, también había estudiado psicología experimental. Estos individuos habían aprendido en las ciencias que las hipótesis deben verificarse con

⁹ *The League of the Iroquois*, 1851.

¹⁰ Ruth Benedict, *Anthropology and the Humanities*, en *Anthropologist*, 1948, p. 587.

¹¹ Tripos: examen necesario para graduarse en una especialidad en Cambridge. (N. del T.)

⁸ B. Spencer y F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899; *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904; *The Arunta*, 1927.

las propias observaciones, sin esperar que los profanos las realicen en su lugar.

Las expediciones antropológicas comenzaron en América con el trabajo de Boas en la Tierra de Baffin y la Columbia Británica, y en Inglaterra poco tiempo después, cuando Haddon, de Cambridge, llevó en 1889 y 1899 a un grupo de estudiosos para efectuar investigaciones en la región del Estrecho de Torres en el Pacífico. Esta expedición marcó un punto decisivo en la historia de la antropología social en Gran Bretaña. A partir de entonces comienzan dos movimientos de opinión muy importantes, relacionados entre sí: se extiende la idea de que la antropología es un estudio profesional que requiere dedicación exclusiva, y se empieza a comprender que para la preparación de los estudiantes es esencial poseer alguna experiencia en trabajo de campo.

Los primeros trabajos de campo profesionales adolecían de muchos defectos. Los individuos que efectuaban esas observaciones, por mejor entrenados que estuvieran en la investigación sistemática de cualquiera de las ciencias naturales, no podían realizar un estudio a fondo durante el corto tiempo que pasaban entre las poblaciones que querían analizar. Ignoraban además los idiomas nativos, y sus contactos con los naturales eran fortuitos y superficiales. El hecho de que estos primeros estudios nos parezcan hoy totalmente inadecuados nos da una medida real de los progresos que ha realizado la antropología. Más tarde, las investigaciones sobre las sociedades primitivas se fueron haciendo cada vez más profundas y esclarecedoras. Las de mayor importancia son, a mi juicio, las del profesor Radcliffe-Brown, discípulo de Rivers y de Haddon. El estudio que llevó a cabo de 1906 a 1908¹² entre los isleños de Andaman fue el primer ensayo efectuado por un antropólogo social para investigar las teorías sociológicas en el seno de una sociedad primitiva, y describir la vida colectiva de una comunidad con el objeto de hacer resaltar claramente lo que hubiera de importante en

ella para esas teorías. Este estudio tiene quizás para la historia de la antropología mayor importancia que la expedición al Estrecho de Torres, pues los miembros de esta última estaban más interesados en problemas etnológicos y psicológicos que sociológicos.

Ya hemos señalado que en sus comienzos, las especulaciones teóricas acerca de las instituciones sociales estaban relacionadas sólo en forma ocasional con los informes descriptivos de las culturas primitivas. Más tarde, cuando en el siglo XIX estas comunidades se convirtieron en el objeto principal de investigación para algunos estudiosos de las instituciones, puede decirse que comenzó realmente la antropología social. Sin embargo, la investigación era entonces totalmente literaria y estaba basada en observaciones ajenas. Llegamos finalmente a la última etapa natural de la evolución: una misma persona efectúa las observaciones y las valora, y el investigador entra directamente en contacto con el objeto de su trabajo. En suma, en el pasado se consideraba que los documentos eran la materia prima necesaria para el antropólogo y el historiador; hoy esta materia prima es la vida social misma.

Bronislaw Malinowski, alumno de Hobbhouse, Westmarck y Seligman, llevó la investigación experimental un poco más allá. Si bien el profesor Radcliffe-Brown ha tenido siempre un conocimiento más amplio de la antropología social general y ha demostrado ser un pensador más capaz que Malinowski, éste fue, en cambio, un investigador experimental más cabal. Ningún antropólogo anterior a él (y, según creo, tampoco ninguno posterior) pasó un período de tiempo tan largo, entre 1914 y 1918, para efectuar un único estudio de una población primitiva, en este caso los habitantes de las Islas Trobriand de la Melanesia. También fue el primero en vivir en el seno de la vida nativa durante todo el transcurso de su trabajo. En estas favorables circunstancias Malinowski llegó a conocer bien a los isleños de las Trobriand, y por ello siguió describiendo su vida social en una serie de monografías, algunas bastantes voluminosas, hasta el momento de su muerte.¹³

¹² A. R. Radcliffe Brown, *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*, 1922.

¹³ *Argonauts of the Western Pacific*, 1922; *The Sexual Life of Savages*, 1929; *Coral Gardens and their Magic*, 1935.

Malinowski comenzó a dictar clases en Londres, en 1924. Sus dos primeros alumnos de antropología fuimos el profesor Firth, que actualmente está al frente de la cátedra de Malinowski en Londres, y yo. Entre 1924 y 1930, siguieron sus cursos la mayoría de los restantes antropólogos sociales que dictan clases actualmente en Gran Bretaña y los dominios. Puede decirse con justicia que los estudios experimentales extensivos de la antropología moderna derivan directa o indirectamente de sus enseñanzas, pues él insistía siempre en que la vida social de una comunidad primitiva sólo puede comprenderse analizándola a fondo. Todo antropólogo social debe realizar necesariamente, como parte de su preparación, por lo menos un estudio intensivo de este tipo sobre una sociedad primitiva. Quiero indicar en pocas palabras lo que juzgo una característica importante de los primeros trabajos de campo realizados por antropólogos profesionales, antes de explicar con más detalle el significado de lo que acabo de decir.

Debemos recordar que estos estudios se llevaban a cabo entre comunidades políticas de muy pequeña escala (entre las tribus australianas, los campamentos de Andaman y los villorrios melanesios). Por esta circunstancia, se daba preferencia a ciertos aspectos de la vida social, fundamentalmente el parentesco y el ceremonial religioso, en detrimento de otros, en especial de la estructura política. A ésta no se le concedió la debida atención hasta el momento en que comenzaron a estudiarse las sociedades africanas. En Africa los grupos políticos autónomos cuentan a menudo con varios miles de integrantes, por lo que su organización política interna y sus interrelaciones orientaron el interés de los estudiosos hacia los problemas específicamente políticos. Esto es muy reciente, pues la investigación profesional en Africa comienza con la visita del profesor Seligman y su esposa al Sudán angloegipcio en 1909-1910, y el primer estudio intensivo realizado en Africa por un antropólogo social fue el efectuado por mí entre los Azandes del Sudán anglo-egipcio a partir de 1927. Desde entonces, las poblaciones primitivas en Africa han sido estudiadas muy intensamente. Las instituciones políticas han recibido la atención que requieren, como lo prueba el informe del profesor Schapera sobre los

Bechuana, el del profesor Forte sobre los Tallensi de la costa de Oro, el del profesor Nadel sobre los Nupe de Nigeria, el del Dr. Kuper sobre los Swazi, y el mío sobre los Nuer del Sudán anglo-egipcio.

Para que resulte más claro qué significa realizar un trabajo de campo intensivo, indicaré a continuación lo que debe hacer actualmente un individuo para convertirse en antropólogo profesional. Aclaro que hablo en particular de lo que ocurre en Oxford. A nuestra universidad llega una persona con un título en otra materia y comienza por prepararse durante un año para obtener el diploma en Antropología. Este curso le da un conocimiento general de la antropología social, y también, como ya indiqué en mi primera conferencia, algunas nociones de antropología física, etnología, tecnología y arqueología prehistórica. Pasa después otro año, o más, en escribir una tesis basada en la literatura sobre antropología social existente, y así obtiene el título de B. Litt. o B. Sc.¹⁴ Luego, si el trabajo lo merece y tiene suerte, obtiene una beca para efectuar una investigación experimental. Se prepara para ello estudiando cuidadosamente lo escrito sobre los habitantes de la región en que va a llevar a cabo su asignación, incluyendo naturalmente el idioma nativo.

En un primer estudio de campo de una sociedad primitiva invierte por lo menos dos años. Este período comprende dos expediciones, con una interrupción entre ambas para cotejar el material recolectado en la primera. La experiencia ha demostrado que para que una investigación de este tipo sea eficaz es esencial una interrupción de algunos meses, si es posible, pasados en un departamento de una universidad. Antes de que pueda duplicar los resultados de su estudio, y para que éste se encuentre a la altura de los trabajos modernos, deberán transcurrir por lo menos otros cinco años, y mucho más si tiene otras ocupaciones. Es decir, el estudio intensivo de una sola sociedad primitiva y la publicación de los resultados obtenidos lleva unos diez años.

14 B. Litt: *Baccalaureus Literarum, Bachelor of Letters (Literature)*. B. Sc.: *Bachelor of Science*. (N. del T.)

Es conveniente efectuar luego una investigación en otra comunidad diferente, pues de lo contrario el antropólogo corre el peligro, como le sucedió a Malinowski, de fundar sus opiniones durante el resto de su vida en función de un determinado tipo de colectividad. Este segundo estudio lleva generalmente menos tiempo que el primero porque el antropólogo ha aprendido por su experiencia anterior a trabajar rápidamente y a escribir con economía, pero de todos modos deben pasar varios años antes de que pueda publicar sus resultados. En consecuencia, hace falta una gran dosis de paciencia para soportar esta larga preparación y la no menos larga tarea.

En este pequeño esquema que acabo de trazar, sólo he indicado que el antropólogo debe efectuar estudios intensivos sobre las poblaciones primitivas, pero no la forma en que los realiza. ¿Cómo se estudia una sociedad primitiva? Contestaré esta pregunta en forma muy breve y general, determinando solamente las reglas que considero esenciales para un buen trabajo de campo y omitiendo toda discusión sobre técnicas especiales de investigación. De todos modos, estas técnicas especiales son muy simples y de poca trascendencia. Algunas de ellas, como los cuestionarios y censos, no pueden emplearse con éxito a menos que la comunidad en observación haya alcanzado un nivel de complejidad superior al existente en su cultura, antes de que su modo tradicional de vida fuera muy alterado por el comercio, la administración colonial y la educación. Hay mucho de verdad en el argumento de Radin de que "la mayoría de los buenos investigadores difícilmente se dan cuenta de la forma minuciosa en que recogen su información".¹⁵

Sin embargo, se sabe por experiencia que son necesarias ciertas condiciones esenciales para efectuar una buena investigación: el antropólogo debe dedicar un tiempo suficientemente largo a su estudio; desde el principio hasta el fin debe estar en contacto estrecho con la población que está analizando; debe comunicarse con ella solamente mediante el idioma nativo,

y debe ocuparse de su vida social y cultural total. Considerará cada uno de estos puntos por separado, pues, aunque parezcan evidentes, en realidad constituyen las características distintivas de la investigación antropológica británica que hacen que ésta sea, en mi opinión, diferente a la realizada en cualquier otra parte, y de mayor calidad.

Los primeros investigadores que efectuaron trabajos de campo estaban siempre apresurados. Sus rápidas visitas a las poblaciones nativas sólo duraban a veces unos pocos días, y raramente más de algunas semanas. Una investigación de este tipo puede resultar muy útil como orientación preliminar para estudios más intensivos, y es posible deducir de ella clasificaciones etnológicas elementales, pero tiene poco valor para interpretar la vida social. Actualmente la situación es muy diferente pues, como ya lo he dicho, se dedica de uno a tres años para el estudio de una única sociedad. Esto permite efectuar observaciones en todas las estaciones del año, registrar hasta el último detalle de la vida social de la comunidad, y verificar sistemáticamente las conclusiones a que se ha llegado.

No obstante, aun disponiendo de un tiempo ilimitado para su investigación, el antropólogo no podrá ofrecer un buen estudio de la sociedad que está examinando si no se coloca en situación tal que le permita establecer vínculos de intimidad con los nativos, y, por lo tanto, observar sus actividades diarias desde dentro y no desde fuera de su vida comunal. Debe vivir, en lo posible, en el interior de sus poblados y campamentos, tratando de desempeñarse como parte física y moral de la colectividad. Sólo en esa forma podrá ver y oír lo que suceda en la vida cotidiana normal de esa comunidad, y observar los acontecimientos menos habituales, por ejemplo ceremonias y acciones legales. Además, participando de esas actividades, capta por la acción, tanto como por el oído y la vista, lo que sucede a su alrededor. Esta manera de recopilar los datos de la vida de la población es muy distinta de la de los primeros investigadores, misioneros y administradores. Como ellos vivían fuera de la comunidad nativa, en puestos de la misión o del gobierno, en su mayoría debían confiar

¹⁵ Paul Radin, *The Method and Theory of Ethnology*, 1933, p. ix.

principalmente en los relatos de unos pocos informantes. Si alguna vez recorrían una población, sus visitas interrumpían y alteraban las actividades que habían venido a observar.

No se trata aquí solamente de una cuestión de proximidad física, sino que hay que considerar también el aspecto psicológico. El antropólogo que vive entre los nativos tratando de asemejarse lo más posible a uno de ellos, se ubica a su nivel. A diferencia del administrador y el misionero, (no) tiene autoridad ni status legal que mantener, y además se encuentra en una posición neutral. No se halla entre los nativos para modificar su forma de vida, sino, modestamente, para estudiarla. No tiene asistentes ni intermediarios que se interpongan entre él y el pueblo, ni hay policía, intérpretes o catequistas para separarlo de los naturales.

Lo que es quizá más importante para su trabajo es que está completamente solo, separado de la camaradería de los hombres de su propia raza y cultura, y contando solamente con los nativos que lo rodean para procurarse compañía, amistad y comprensión humana. Puede considerarse que un antropólogo ha fracasado si, en el momento de despedirse de los habitantes de la región, no existe por ambos lados la pena de la partida. Es evidente que sólo puede establecer esta intimidad si logra convertirse en un miembro de su sociedad, y vive, piensa y siente según su cultura, pues solamente él, y no ellos, puede efectuar la adaptación necesaria para que esto sea posible.

Se comprende entonces que para que el investigador pueda realizar su trabajo en las condiciones que acabo de mencionar, debe aprender el idioma nativo. Cualquier antropólogo que se precie lo estudiará en primer término, evitando los intérpretes, aun desde el comienzo de su aprendizaje. Algunos individuos no tienen facilidad para asimilar rápidamente una lengua extranjera, y hay que reconocer que muchos de los idiomas primitivos son increíblemente difíciles de aprender. No obstante, es imprescindible dominarlos lo más completamente posible, en la medida de la capacidad del estudiante y las complejidades de la lengua, pues en esta forma el inves-

tigador no sólo puede entenderse libremente con los nativos, sino que también obtiene otras ventajas. Para poder comprender las ideas de un pueblo es necesario pensar según sus símbolos; además, al aprender un idioma se conocen la cultura y el sistema social que están reflejados en el mismo. Todos los tipos de relación social, todas las creencias, todos los procesos tecnológicos, en suma, todo lo que integra la vida social de los nativos, se expresa tanto en palabras como en acción. Cuando se ha comprendido totalmente el significado de los términos de la lengua local en todas sus situaciones de referencia, se ha completado el estudio de la sociedad. Debo agregar que, como lo sabe todo investigador de campo avezado, la tarea más difícil del trabajo experimental antropológico es determinar los significados de unas pocas palabras claves, de cuya comprensión depende el éxito de todo el estudio. Para establecerlos, el antropólogo debe aprender a usar correctamente esos vocablos mediante el trato diario con los nativos. Otra razón más para estudiar el idioma de la región al principio del trabajo es que en esa forma el investigador se encuentra en una situación de dependencia completa con respecto a los nativos. Es decir, llega hasta ellos como alumno y no como maestro.

Finalmente, el antropólogo debe estudiar la vida social total. Es imposible comprender clara y extensamente una parte cualquiera de la misma si no se la toma con el contexto completo de la vida social en su totalidad. Por lo tanto, si bien (no) tiene la obligación de publicar todos los datos que haya registrado, en el cuaderno de notas de un buen antropólogo se encontrará una descripción detallada aun de las actividades más ordinarias, como ser, la forma de ordeñar una vaca o de cocinar la carne. Además, si el investigador ha decidido escribir un libro sobre las leyes, la religión o la economía de una comunidad, se ocupará, pues, de un aspecto particular de la vida de esa comunidad y dejará de lado el resto, pero siempre tendrá en cuenta, como fondo de su labor, el conjunto de actividades sociales y la estructura social completa.

Tales son, de manera muy breve y general, los requisitos

esenciales para un buen trabajo de campo antropológico. Debemos averiguar ahora qué condiciones se requieren para efectuarlo. Naturalmente, y en primer término, es necesario que el investigador posea alguna preparación académica en antropología social. Además debe poseer buenos conocimientos teóricos generales, y haber estudiado la etnografía de la región en la que va a trabajar.

Es cierto que cualquier persona educada, inteligente y sensible puede llegar a conocer bien una sociedad extraña y preparar una relación excelente sobre su forma de vida. Incluso agregaría que muchas veces logra interpretarla más satisfactoriamente y redactar mejores libros sobre ella, que muchos antropólogos profesionales. Una serie de informes etnográficos muy correctos fueron escritos mucho antes de que se hablara siquiera de la antropología social; tales, por ejemplo, *Hindu Manner, Customs and Ceremonies* (1816) de Dubois, y *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836) de Lane. No puede negarse, pues, que un profano puede obtener muy buenos resultados. Sin embargo, opino también que una persona que une a sus cualidades personales una preparación en antropología social, podrá realizar un estudio mucho más profundo y completo, aunque más no sea para traducir los términos de una cultura a otra, y sin ocuparnos por el momento del análisis estructural. En realidad, es necesario aprender qué es lo que se debe buscar y cómo se debe observar.

Cuando llegamos a la etapa del análisis estructural el profano se halla perdido, pues en este caso es imprescindible tener conocimientos de la teoría, los problemas, métodos y conceptos técnicos. Si salgo de paseo, por ejemplo, y a mi regreso escribo un informe sobre las rocas que he visto, podré lograr una descripción excelente, pero no de carácter geológico. Análogamente, un profano puede hacer una relación de la vida social de una comunidad primitiva, pero aunque sea un informe excelente, no será de tipo sociológico. En este caso, naturalmente, existe además la diferencia de que, para el estudio de las rocas, el geólogo sólo necesita conocimientos científicos, habilidad técnica

y instrumentos apropiados, mientras que en la observación antropológica de las sociedades intervienen cualidades personales y humanas que puede muy bien poseer un lego, pero no un antropólogo. Por otra parte, es posible ponerse en la posición de un individuo perteneciente a una cultura diferente, pero no en la de una roca.

Por lo tanto, el trabajo de campo antropológico requiere, además de los conocimientos teóricos y preparación técnica, un cierto tipo de carácter y temperamento. Muchos individuos, por ejemplo, no pueden soportar la tensión del aislamiento, especialmente en condiciones que, por lo general, no son nada confortables ni saludables; otros no pueden efectuar las adaptaciones intelectuales y emocionales necesarias. Para que el antropólogo comprenda la sociedad nativa, ésta debe estar en él, y no solamente en su cuaderno de notas. La capacidad de pensar y sentir alternativamente como salvaje y como europeo no es fácil de adquirir, si ello fuera verdaderamente posible.

Para lograr esta proeza el individuo debe abandonarse sin reservas, y poseer también poderes de intuición, virtudes que no son comunes. Muchos estudiosos, si saben qué deben observar y cómo hacerlo, pueden efectuar un trabajo sobre una sociedad primitiva que sea simplemente eficiente. Pero cuando hay que determinar si un hombre puede hacer una investigación con más profundidad de comprensión, es necesario buscar algo más que la capacidad intelectual y la preparación técnica exclusivamente, pues estas cualidades por sí solas no harán un buen antropólogo como tampoco pueden crear un buen historiador. Lo que resulta del estudio de una población primitiva no deriva solamente de las impresiones recibidas por el intelecto, sino además del impacto sobre la personalidad íntegra, es decir, sobre el observador como ser humano total. En consecuencia, el éxito de un trabajo de campo depende en cierto modo de la capacidad de un hombre para estudiar una sociedad en particular. Un individuo que puede no servir para investigar una cierta comunidad, puede ser muy apropiado en cambio para el estudio de otra. Para que tenga éxito, debe sentir interés y simpatía por el objeto de su labor.

Es difícil encontrar el tipo exacto de temperamento, unido a la capacidad, preparación especial y amor por el estudio cuidadoso, que son los requisitos para el buen éxito de la investigación. Pero es más raro aún que dichas condiciones se combinen también con la penetración imaginativa del artista, que hace falta para interpretar lo observado, y la habilidad literaria, necesaria para traducir una cultura extranjera al lenguaje de la propia cultura. La labor del antropólogo no es fotográfica. Por el contrario, está en sus manos discriminar qué es lo importante en sus observaciones, y qué es lo que, a través de la narración subsiguiente de sus experiencias, debe poner de relieve. En consecuencia, además de un amplio conocimiento de la antropología, tiene que poseer un talento especial para la forma y la organización, y una chispa de genio. No quiero decir con esto que alguno de nosotros posee todas las cualidades que hacen un investigador experimental perfecto: algunos se distinguen en un aspecto, otros en otro, pero cada cual emplea las dotes de que dispone, de la mejor manera posible.

Creo, pues, que podemos admitir que en el trabajo de campo antropológico tiene mucha importancia la persona que lo realiza. En consecuencia, es lógico interrogarse si, en el caso de que dos investigadores distintos realizaran la misma experiencia, los resultados obtenidos serían análogos. Esta pregunta es muy difícil de contestar. Personalmente, diría (y por las pruebas que tenemos sobre el particular, creo que no me equivoco) que tratándose simplemente de los hechos registrados, éstos serían prácticamente los mismos en ambos casos, pero que, como es lógico, habría diferencias individuales en su percepción.

Si un investigador sabe lo que quiere encontrar y cómo tiene que buscarlo, es casi imposible que se equivoque sobre los hechos, sobre todo si pasa dos años en el seno de una sociedad pequeña y culturalmente homogénea, sin hacer otra cosa que estudiar la forma de vida de los nativos. Llega a conocer tan bien lo que se hará y dirá en cualquier situación, es decir, se familiariza tanto con la vida social, que deja de ser necesaria la continuación de sus observaciones, o de sus

cuestionarios. Además, independientemente de su personalidad, el antropólogo especula dentro de los límites de un conjunto de conocimientos teóricos que le señalan en forma bastante estricta sus intereses y los lineamientos a seguir en la investigación, a lo que tampoco contribuye la naturaleza de la cultura del pueblo que está estudiando. Así, si los nativos son nómades pastores, deberá estudiar el nomadismo pastoril; si la hechicería rige sus vidas, tendrá que investigar lo que se relaciona con la magia. En suma, no puede elegir, sino que debe ceñirse a la orientación cultural que le señalen esas costumbres.

Volviendo a la hipótesis anterior, si bien creo que los diferentes antropólogos sociales que estudien un mismo pueblo registrarán hechos similares en sus cuadernos de notas, también creo que los libros que escribirían serían muy distintos. Dentro de los límites impuestos por su disciplina y la cultura que están investigando, los antropólogos se guían por intereses diferentes para la elección de los temas, la selección y disposición de los hechos que los ilustren, y para escoger aquello que resulta importante dentro del conjunto. Esto se refleja en las variaciones de personalidad, educación, status social, opiniones políticas, convicciones religiosas, etc.

Podemos interpretar lo que vemos únicamente en función de nuestra propia experiencia y de lo que somos. Por ello, los antropólogos, si bien tienen en común un conjunto de conocimientos, difieren tanto en otros aspectos como el resto de las personas, en lo que respecta a sí mismos y a su experiencia adquirida. La personalidad de un antropólogo no puede, pues, eliminarse de su trabajo, como tampoco es posible hacerlo en el caso del historiador. Fundamentalmente, al ocuparse de una población primitiva, el primero no sólo describe la vida social de esa comunidad lo más correctamente posible, sino que también se está expresando a sí mismo. En este aspecto su informe debe suministrar un juicio moral, especialmente al tratar de temas sobre los que tiene una firme opinión; y lo que resulte de un estudio, en este punto al menos, dependerá de lo que el individuo aporte a él. Los que

La antro. se hace de diferentes formas pero no de cualquiera 99

abstracción

conocen tan bien como yo a los antropólogos y sus obras estarán de acuerdo en aceptar esta conclusión. Si tenemos en cuenta la personalidad del que escribe, y consideramos que los efectos de estas diferencias individuales tienden a corregirse entre sí en todo el campo de los estudios antropológicos, no creo que debamos preocuparnos innecesariamente por este problema, por lo menos en cuanto a la confianza que puedan merecernos los descubrimientos antropológicos.

Hay, sin embargo, un aspecto más general de la cuestión. Por distintos que sean entre sí los diferentes investigadores, todos ellos son hijos de la misma cultura y de la misma sociedad. Además de su preparación y de sus conocimientos especializados, todos poseen fundamentalmente las mismas categorías y valores culturales, que los orientan hacia determinadas características de las sociedades en estudio. Religión, leyes, economía política, ciencia política, etc., son categorías abstractas de nuestra cultura, y sobre ellas se moldean las observaciones de la vida de las poblaciones primitivas. Las personas que pertenecen a nuestra civilización advierten cierto tipo de hechos, de una cierta manera; las de otra civilización, por lo menos en cierta medida, notarían sucesos distintos y los percibirían de otro modo. Es decir, si consideramos que esto es cierto, los datos registrados en nuestros cuadernos de notas no son hechos sociales sino etnográficos, pues en la observación hubo selección e interpretación. En este momento no puedo comentar este problema general de percepción y evaluación, sino solamente dejarlo planteado.

Para terminar debo decir que, como lo habrán observado, al hablar del trabajo de campo antropológico y las cualidades y condiciones necesarias para efectuarlo, he seguido la opinión expresada en mi conferencia anterior de que la antropología social debe considerarse más como un arte que como una ciencia natural. Aquellos de mis colegas que sostienen la opinión contraria habrían tratado de manera bastante diferente los temas a que me he referido.

V

Estudios antropológicos modernos

En mi segunda y tercera conferencias he intentado dar una idea del desarrollo teórico de la antropología social, es decir, del desarrollo de las teorías sobre las sociedades primitivas, sobre aquello que en el siglo pasado se hubiera llamado las instituciones del hombre primitivo y, en el precedente, sociedades incultas. En la conferencia anterior pasé revista brevemente a la evolución de nuestros conocimientos sobre estas sociedades y expliqué cómo habían mejorado en cantidad y calidad los relatos que se ocupaban de ellas, desde las observaciones fortuitas de los exploradores hasta los estudios intensivos de los modernos investigadores profesionales, pasando por los protocolos detallados de misioneros y administradores. Esta progresión constante del conocimiento fue moldeando sucesivamente las teorías que, en cada formulación, llevaron a su vez a la observación directa de capas más profundas y a un mayor conocimiento de la vida social de las poblaciones primitivas, y, por ende, a un nuevo aumento en la información.

El gran desarrollo de la investigación ha producido una nueva orientación en los fines y métodos de la antropología social. En esta conferencia haré una breve reseña de algunas de las tendencias a que ha dado lugar, y luego, como ejemplo del tipo de estudio a que se dedican hoy los investigadores, trataré en detalle unas pocas monografías antropológicas en las que han registrado y ordenado sus observaciones. Ya hemos visto cómo se realizan esas observaciones; ahora estudiaremos cómo se las organiza y el empleo que se da a las mismas.

El antropólogo —es esencial que lo recordemos— trabaja provisto de un conjunto de conocimientos teóricos y hace sus observaciones para solucionar los problemas que derivan de ellos. Esta insistencia sobre los problemas es una característica de cualquier tipo de estudio. Lord Acton recomendaba a sus alumnos de historia estudiar problemas y no períodos; a los suyos de arqueología, Collingwood aconsejaba dedicarse a los problemas y no a los yacimientos arqueológicos; nosotros recomendamos a nuestros alumnos de antropología ocuparse de problemas y no de comunidades.

Las primeras monografías de trabajos de campo consistían por lo general en relatos en los que se describía uno u otro pueblo sin mayores intentos de efectuar un análisis sistemático. A veces se consideraba como tal lo que en realidad no pasaban de ser meras especulaciones pseudo-históricas. Cada estudio comprendía una serie de capítulos que trataban sucesivamente y en detalle aspectos diferentes de la vida social: medio ambiente, características raciales, demografía, estadísticas vitales, tecnología, economía, organización social, "rites de passage", leyes, religión, magia, mitología, folklore, pasatiempos, etc. Las monografías modernas tratan de ser algo más que la descripción de la vida social de un pueblo o su interpretación con fines de difusión, que es a lo que lleva necesariamente la presentación de una cultura en términos de otra. Ellas intentan proporcionar una información analítica e integral, que destaque sólo los aspectos de la vida social necesarios para comprender su estructura y de utilidad para el conocimiento teórico.

Tal planteamiento existe desde la época en que los estudiosos comenzaron a realizar trabajos de campo. En consecuencia, los hechos, es decir, las observaciones registradas en los cuadernos de notas del antropólogo, no se publican para describir lo que un pueblo primitivo hace y dice. Los actos de ese pueblo, aparte de su interés intrínseco, se presentan para aclarar un problema dado, ya sea un aspecto de su cultura o de su vida institucional. En otras palabras, para decidir qué debe figurar en su libro y qué es lo que va a omitir, lo que guía al investigador es la importancia del material

dentro de un tema determinado y su utilidad para poner de relieve aspectos significativos de algún sistema de actividades sociales.

En realidad, al observar el trabajo de anotación que realiza el antropólogo social, debemos reconocer que se encuentra frente a una seria dificultad. Ya hemos advertido que lleva a cabo un estudio de la vida total de un pueblo. ¿Está entonces obligado a publicar una memoria completa de sus observaciones acerca de la vida de esa comunidad? El historiador no tiene que afrontar el mismo obstáculo, pues puede elegir, entre el material a su disposición, lo que es importante para su asunto y abandonar el resto. Lo que no figura en sus libros no se ha perdido. El antropólogo, y en gran parte también el arqueólogo, se encuentran en una situación muy diferente, pues lo que no figura en sus observaciones puede perderse para siempre, cosa que a menudo sucede. El antropólogo no se dedica, por lo tanto, solamente a cotejar e interpretar las fuentes: es también su creador.

De ahí que muchos opinen que el deber del investigador no se reduce tan sólo a anotar, sino también a publicar todo aquello que ha observado, tenga o no interés para él. Lo primero que debe preocuparle en la actualidad es reunir la mayor cantidad posible de datos mientras haya sociedades primitivas susceptibles de estudio. El antropólogo es un recopilador de datos, y no un árbitro, pues decidir que un hecho es importante y otro no, significa prejuzgar acerca de los intereses de las generaciones futuras. Para subsanar esta dificultad, la costumbre más generalizada es que el investigador publique monografías sobre el aspecto de la vida de un pueblo primitivo que, a su juicio, posea alguna importancia especial, utilizando para ello sólo datos que tengan relación con los temas que haya elegido y que sean suficientes para ilustrarlos. El resto se publica en revistas especializadas, se conserva mimeografiado o también en forma de microfilm.

La enorme masa de información que puede recogerse estudiando un pueblo primitivo durante dos años, aun adoptando esta solución, produce ya un cambio muy

antes
importante en el método antropológico. Hemos visto que, en el pasado, los antropólogos eran partidarios fervientes del método comparativo. El procedimiento era el mismo, tanto si se quería reconstruir la historia como llegar a fórmulas descriptivas generales: se leía un gran número de libros, se extractaba de ellos la información relacionada con el tema de estudio, y se la compaginaba para hacer un nuevo libro. No vamos a entrar nuevamente en consideraciones sobre el valor de este tipo de estudio comparativo literario. Está ampliamente comprobado que se trata de una tarea enorme que no puede ser llevada a cabo por un hombre que está obligado a publicar sólo los resultados de los dos o tres estudios de campo que haya realizado, pues, para completarlos, si tiene además que ocuparse de algún cargo docente o administrativo, necesitaría el resto de su vida. Como hoy en día casi todos los antropólogos hacen trabajos de campo, la situación está bastante generalizada.

Es evidente en estas circunstancias que, de no mediar un procedimiento común de investigación que reemplace al viejo método comparativo, la antropología social se desmenuzará rápidamente en una sucesión interminable de estudios inconexos. Como esta disciplina se ha transformado en un estudio de campo, u observacional, ese nuevo procedimiento cumple la función de aquello que, en las ciencias naturales, se llamaría el método experimental. El ejemplo que sigue les aclarará lo que quiero decir.

Un antropólogo ha hecho un estudio de los ritos religiosos en una sociedad primitiva y ha llegado a ciertas conclusiones sobre el papel que desempeñan en la vida social. Si formula estas conclusiones con claridad y en términos que permitan resolverlas como problemas susceptibles de ser investigados, es posible que él mismo u otro antropólogo, haga observaciones en una segunda sociedad, que demonstrarán si las conclusiones iniciales tienen o no validez. Probablemente encontrará que algunas son válidas total o parcialmente, y otras no lo son. Partiendo desde el punto alcanzado en el primer estudio, en el segundo la investigación se realizará presumiblemente en forma más intensa, agregándose

así algunas formulaciones nuevas a las conclusiones confirmadas de la primera. Surge así una hipótesis sobre los ritos religiosos de los pueblos primitivos derivada de un estudio efectuado en dos sociedades. Se realiza luego un tercer estudio, y después un cuarto, un quinto, etc., pudiendo continuarse indefinidamente el proceso. Si los estudios son sistemáticos y cada uno intenta verificar las conclusiones obtenidas hasta ese instante y adelantar nuevas hipótesis que permitan una comprobación, con el progreso del conocimiento y la aparición de nuevos problemas, cada una de esas hipótesis conducirá a un nivel más alto de investigación y a una definición más clara de conceptos. Cada nuevo trabajo, si posee algún valor, nos proporciona información acerca de una determinada institución de la sociedad primitiva en cuestión. Además nos aclara características importantes de dicha institución en otras comunidades, incluyendo aquellas en que el alcance de esas características pudo pasar desapercibido para investigadores anteriores. Considerado en este sentido, el trabajo de campo puede en la actualidad llamarse experimental. También es, en cierta medida, comparativo, pero en una forma muy distinta de lo que se entendía por "método comparativo". Esa manera de encararlo ha sido prácticamente abandonada por la razón que ya indiqué, y, además, porque raras veces responde a los interrogantes planteados.

De lo que he expuesto hasta ahora se deduce otro cambio más de dirección, pues no sólo se ha transformado el método, sino también, en parte, la finalidad de la investigación. Se comprende perfectamente que el trabajo de campo sea incompatible con los esquemas de desarrollo social propugnados por los antropólogos del siglo XIX, ya que no es posible hacer un análisis directo de los hechos acontecidos hace mucho tiempo y de los que no se ha conservado una constancia. Por ejemplo, en una investigación experimental de una sociedad primitiva, no hay ningún medio para apoyar y refutar la hipótesis de que alguna vez poseyó una estructura matrilineal o vivió en estado de promiscuidad sexual.

Además, el amplio panorama de estudio se concentra

inevitablemente en una serie de pequeños problemas, dentro de cuyos límites es posible hacer una investigación que pueda llevar a conclusiones fructíferas. Hoy los esfuerzos ambiciosos para obtener síntesis de alcance universal ceden lugar a trabajos más modestos y menos espectaculares. Mientras el antropólogo del siglo XIX buscaba la respuesta a preguntas tales como: ¿Cuál es el significado sociológico de la religión?, actualmente ningún investigador, o por lo menos ninguno con sentido común, inquiriría tal cosa. Más bien trataría de determinar, por ejemplo, el papel que desempeña el culto de los antepasados en un sistema social del tipo que llamamos, entre ciertos grupos africanos, de linaje segmentario. El investigador de hoy no busca temas de largo aliento, como el desarrollo de la noción de responsabilidad o la teoría del Estado en la totalidad de la raza humana. Se concentra, en cambio, en los pequeños problemas que permiten ser investigados por la indagación directa y la observación. Analiza la función del feudo o de un determinado tipo de liderazgo dentro de comunidades en las que se pueden ver y estudiar las actividades sociales que giran alrededor de tales instituciones. En vez de discutir si las sociedades primitivas son comunistas o individualistas, se puede hacer un estudio detallado, en una comunidad determinada, del complejo sistema de derechos colectivos y personales relacionados con la propiedad de tierras o de ganado, para descubrir cómo están vinculados entre sí y con los sistemas en que pueden incluirse (sistemas de parentesco, políticos, de culto, etc.).

En resumen, la antropología social prefiere efectuar actualmente estudios de observación intensivos y detallados, en un grupo de unas pocas culturas seleccionadas, con el objeto de resolver problemas limitados. Así obtiene un conocimiento mayor de la índole de la sociedad humana que el que conseguiría mediante generalizaciones amplias tomadas de la literatura. Gracias a esto, sólo hoy estamos empezando a conocer algo acerca de la vida social de las comunidades primitivas.

La insistencia de nuestra ciencia en la realización de los estudios de campo sobre problemas limitados ha tenido otra consecuencia acerca de la cual quisiera

llamar vuestra atención antes de dar algunos ejemplos de estudios modernos. Ya he hecho notar en conferencias anteriores que los antropólogos del siglo XIX tenían un sentido realista de la cultura. Se interesaban en las costumbres, y éstas eran para ellos entidades independientes, características de una sociedad que otra no poseía. Aun un autor tan inclinado a la sociología como McLennan consideraba la exogamia, el totemismo, el sistema matrilineal, etc., como detalles de costumbres que, sumadas, formaban las culturas. Por lo tanto, se determinaba si un pueblo tenía leyes exogámicas o no, si era totemista o si poseía sistemas patrilineales y matrilineales.

Los antropólogos sociales ingleses han ido abandonando gradualmente esta especie de taxonomía cultural. Se podría decir mucho sobre el tema, pero baste saber que el investigador moderno prefiere pensar, antes que en términos de cultura, en términos de comunidad, en sistemas sociales, en sus valores e interrelaciones. No le interesa tanto conocer si un pueblo posee leyes exogámicas, sino, por ejemplo, cuál es la importancia de las mismas para el estudio de las relaciones entre comunidades. Tampoco se contenta con saber que la gente tiene creencias totémicas, sino que trata de descubrir cómo éstas pueden influir sobre los valores de sucesión y qué solidaridad existe dentro de los grupos basados en la sucesión. No considera significativo en sí saber que un pueblo determina el linaje a través de las mujeres y no de los hombres, sino que investiga, más bien, cómo este sistema matrilineal afecta la relación hermano-hermana o hermano de la madre-hijo de la hija. Algunos de estos estudios modernos, como verán muy pronto, son más abstractos y estructurales que otros (hay una gran diversidad de opiniones acerca de los métodos de análisis), pero todos, comparados con los precedentes, tienden a ser sociológicos y funcionales. Paso a darles ahora algunos ejemplos.

Voy a comenzar con el resumen de uno de los libros de Malinowski, porque fue el primer antropólogo profesional que hizo un trabajo de campo intensivo sobre el lenguaje nativo. Si bien recogió una enorme cantidad de material relativo a los habitantes de las Islas

Trobian y publicó varios volúmenes sobre ellos antes de su muerte, dio sólo una información parcial sobre este pueblo. Así, ignoramos aún algunas de sus actividades más importantes, especialmente la organización política y el sistema de parentesco. El libro que voy a comentar, Argonauts of the Western Pacific (1922), aunque detallista y escrito en un estilo periodístico, puede considerarse como un clásico de la etnografía descriptiva, no sólo por ser el primero en su género, sino también por su valor considerable.

La obra trata de un conjunto de actividades que los habitantes de las Islas Trobriand llaman "kula". Estos isleños y los nativos de algunas islas vecinas forman una especie de liga para el intercambio de ciertos objetos: largos collares de conchillas rojas y brazaletes de conchillas blancas. En este sistema de trueque, los collares recorren el circuito de las comunidades de las islas en un sentido y los brazaletes en sentido opuesto. Los objetos no tienen valor en sí, sino sólo una importancia ritual y de prestigio, es decir, el renombre que adquiere un individuo por el hecho de recibir, poseer y luego pasar a otros, algunos elementos especialmente estimados. Los que toman parte de estos intercambios tienen socios en las islas que visitan. El tráfico se realiza con formalidad y decoro y no debe haber regateos. Estos se producen, en cambio, una vez completadas las permutas, cuando tienen lugar las transacciones comerciales ordinarias, es decir, el negociado de alimentos y artículos de uso práctico. El "kula" propiamente dicho es el sistema de intercambio ritual por medio del cual collares y brazaletes recorren las comunidades de las islas en un circuito interminable.

Para llevar a cabo este tráfico, los jefes de pueblos y grupos de comunidades cercanas organizan grandes expediciones comerciales, lo que presupone la preparación de canoas y la existencia de conocimientos acerca de la navegación, la tradición, la mitología y los hechizos para luchar contra los azares de la aventura, y guiar a los Argonautas en sus viajes y negociaciones. Malinowski consideró por ello necesario proporcionar en la extensión de un único libro información sobre todos estos puntos y muchos otros más. En consecuencia,

se vio en la necesidad de darnos una relación detallada de la magia y los mitos, describirnos el paisaje, narrarnos cómo los nativos cultivan sus jardines, cuál es la posición social de sus mujeres, cómo construyen y navegan en sus canoas, etc., e incluso comunicarnos sus propios sentimientos personales, ya que también él estaba allí. Nos pinta, pues, un cuadro de la realidad viviente de la sociedad de estas islas que recuerda a las novelas de Emilio Zola.

En este libro sobre los habitantes de las Trobriand, el primero que escribió y en mi opinión el mejor, expone muy claramente su concepción de lo que constituye un sistema social y hace un análisis funcional del mismo. Para Malinowski un sistema social es una sucesión de actividades o hechos, y no una serie de abstracciones. Para salir en una expedición, los habitantes de las islas fabrican canoas. Al construirlas pronuncian fórmulas mágicas; éstas se originan en cuentos, mitos o también pertenecen a alguien, por herencia de su tío materno. En la construcción de una embarcación y el planeamiento de una expedición, los jefes organizan y dirigen el trabajo; su autoridad proviene principalmente de su riqueza, que supera a la del pueblo común. Su riqueza se debe a que poseen jardines más grandes. Y son dueños de estos jardines porque tienen varias esposas. Para el autor estas diferentes actividades forman un sistema, pues cada una de ellas depende de todas las demás. Su función es la parte que desempeñan en el conjunto total de procedimientos que tienen una relación directa o indirecta con el intercambio de los rituales del "kula".

Considerado desde cierto punto de vista, es exacto que esto constituye un sistema de actividades. Esta manera impresionista de presentar la vida social es muy eficaz, pero, a decir verdad, el tema principal se reduce a una síntesis descriptiva de los acontecimientos; no es integración de un conjunto, enfocada especulativamente, aunque en el curso de la narración se discutan de tanto en tanto problemas teóricos. En consecuencia, no hay una verdadera norma de pertinencia pues cada cosa tiene una relación de tiempo y espacio con todas las demás en la realidad cultural, y desde cualquier

punto que se parta se desenvuelve uno en el mismo terreno. En este nivel de hechos, una descripción de la vida social, encarada desde varios de sus aspectos, lleva inevitablemente a infinitas repeticiones y a las así llamadas conclusiones teóricas, que no son más que redescripciones en un lenguaje más abstracto, pues las correlaciones distintas son muy difíciles de percibir si uno se aleja de la realidad concreta. Malinowski pudo también haber comenzado con los jefes, por ejemplo, y descrito el "kula" en relación con ellos, o haber escrito un libro sobre magia, hablando del "kula" y el liderazgo en relación con aquella.

Como raras veces hizo abstracciones, el autor del libro no pudo ver claramente lo que quizá sea el aspecto más característico del "kula", es decir, la reunión de comunidades políticamente autónomas a través de la aceptación de valores rituales comunes. Además, la comparación entre la vida social de una comunidad así descrita y la de otras, análogamente consideradas, se limita tan sólo a evaluar las semejanzas y divergencias culturales y no puede ser de tipo estructural, que requiere una abstracción. No obstante, la literatura sobre el tema se ha enriquecido con algunos excelentes e importantes estudios etnográficos sobre cierto número de sociedades primitivas, realizados —con lo que es aún, en gran parte, un sentido realista de la cultura—, por alumnos de Malinowski. Tales, por ejemplo, *We, the Tikopia*, del profesor Firth (1936), *Reaction to Conquest*, de Miss Hunter (1936); *A Handbook of Tswana Law and Custom*, del profesor Schapera (1938), y *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, del Dr. Richards (1939).¹

El vocablo abstracción tiene varias acepciones. Puede significar el tratamiento de sólo una parte de la vida social como un problema particular y limitado de investigación, considerando el resto únicamente en fun-

¹ Podríamos agregar también, entre otros, *Hunger and work in a Savage tribe* (1936), de Richards, y, en cierta medida, *A Sudanese kingdom* (1938), de Meek. En realidad, existen trabajos de varios continuadores de Malinowski, incluso de algunos que difieren parcialmente con él (N. del E.)

ción de dicho problema. También puede entenderse como un análisis estructural realizado mediante la integración de abstracciones de la vida social. Como ejemplo del primer procedimiento voy a citar *Coming of Age in Samoa*, de la Dra. Mead (1929). Es éste un libro digresivo, casi diría gárrulo y femenino, con tendencia a lo pintoresco. Es lo que yo llamo literatura antropológica del "susurro del viento en las palmeras", de la que Malinowski dio el ejemplo.

El objeto del libro es demostrar que las dificultades de la adolescencia, que constituyen un aspecto tan común y perturbador en la vida americana, especialmente en las niñas, no se observan en Samoa; luego, pueden considerarse como el producto de un género particular de entorno social, surgido de las restricciones de la civilización y no de la Naturaleza misma. La Dra. Mead trata de mostrarnos cómo las condiciones de la adolescencia en Samoa son diferentes a las americanas. Con tal propósito, nos cuenta todo lo que observó acerca del marco social de la niña nativa, cómo es educada en un sentido amplio, cómo transcurre su niñez, cuál es su puesto en la vida de la familia, del pueblo y en el círculo más vasto de la comunidad, y la variedad de sus relaciones sexuales con los jóvenes. La descripción se hace siempre con especial referencia al problema en estudio, es decir, el molde de la personalidad de la niña que va creciendo, operado por las condiciones sociales, y las reacciones de su personalidad a los cambios fisiológicos de la pubertad.

La conclusión a que se llega en la investigación es que entre las niñas americanas y las de Samoa no existen diferencias en el proceso de la adolescencia, sino que éstas se producen como reacción a ella. En Samoa no hay crisis o presiones, sino un desarrollo ordenado de intereses y actividades. "Las mentes de las niñas —nos dice la Dra. Mead— no están embrolladas con conflictos, turbadas por dudas filosóficas, perseguidas por vagas ambiciones. Sus aspiraciones, satisfactorias y uniformes, son vivir solteras con muchos amantes el mayor tiempo posible, luego casarse en su propio pueblo, cerca de sus parientes, y tener muchos hijos" (p. 157).

La niña americana, en la misma época de su vida, sufre tensiones y apremios porque su entorno social es diferente. ¿Cuáles son entonces las diferencias importantes? La Dra. Mead opina que las principales residen en la falta de sentimientos personales intensos y de valores antagónicos que existe en Samoa. Las niñas del lugar no se preocupan demasiado por alguien o por algo; sobre todo, no cifran grandes esperanzas en ninguna relación. Ello proviene, en parte, del hecho de que no se las educa en un estrecho círculo familiar, sino en uno más amplio de parentesco, y, por lo tanto, la autoridad y el afecto se reparten entre un gran número de personas. Aún más importante es la homogeneidad de cultura de los nativos: poseen todas las mismas reglas de conducta, y existe un solo sistema de creencias religiosas y un solo código moral. Por lo tanto, en estas cuestiones, las adolescentes de Samoa no se ven en la disyuntiva de una elección, que afecta inevitablemente sus relaciones con quienes las rodean. Se evitan así los conflictos que surgen de tener que decidir entre conjuntos diferentes de valores, los ajustes defectuosos y las neurosis provocadas por esas dudas. Por el contrario, la adolescente americana debe enfrentarse en su entorno social con valores tan variados y antagónicos, que se ve forzada a una elección, la cual es precursora del conflicto.

El libro que acabo de comentar se diferencia de la mayoría de las modernas monografías de trabajos de campo por el hecho de que no se presenta en él un análisis de la estructura social de Samoa, ni siquiera en forma esquemática. Por ello es difícil observar los hechos relatados con alguna perspectiva. Sin embargo, es un buen ejemplo de un estudio dedicado a un único problema, escrito por una mujer sumamente inteligente.

Voy a hablar ahora de dos libros más. Como disculpa por ello puedo alegar que es más fácil presentar un análisis de una cultura que nos es familiar, y no el de otra que desconocemos. Estas dos obras ilustran el uso de la abstracción en dos casos bastante diferentes: el primero es el estudio de un sistema de ideas, y el otro el de un sistema de grupos políticos.

El primero de los libros, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande (1937), se ocupa de una población del Africa Central. En él se trata de hacer comprensibles un cierto número de creencias, todas ellas extrañas a la mentalidad de un inglés contemporáneo, mostrando cómo constituyen un sistema de pensamiento inteligible, relacionado con las actividades sociales, la estructura social y la vida del individuo.

como opera en vida real un sist. de creencias
Entre los Azande es costumbre bastante general atribuir cualquier percance que les haya sucedido a brujería. Esta es considerada como un estado orgánico interno, aunque de acción psíquica; el brujo envía lo que llaman el alma, o espíritu, de su hechizo, para dañar a otros. El damnificado consulta entonces los oráculos, de los que existen varios tipos, o a un adivino, con el objeto de descubrir quién lo está perjudicando. El proceso puede ser muy largo y complicado, y una vez descubierto el culpable, se le pide que cese su influencia maligna.

Si en un caso de enfermedad el brujo no interrumpe su acción maléfica y el atacado muere, los parientes del muerto podían, antiguamente, llevar el asunto ante su príncipe y exigir venganza o una compensación. La otra posibilidad, que es la empleada invariablemente en nuestros días, es destruir al hechicero por medio de la magia letal. Los Azande conocen no sólo este tipo de brujería, sino que poseen además un vasto conjunto de principios y técnicas de magia. Para conocer algunas de ellas es necesario pertenecer a asociaciones mágicas especiales, que sirven principalmente para proteger sus personas y actividades contra los encantamientos.

Brujería, oráculos y magia forman así un complejo sistema de creencias y ritos que sólo tienen sentido si se consideran como partes interdependientes de un todo. Este sistema posee una estructura lógica; si aceptamos ciertos postulados, las deducciones y acciones basadas en ellos son correctas. Un hechizo provoca la muerte de una persona. Luego, una muerte es prueba de brujería, y los oráculos lo confirman. Para vengarla se utilizan artes mágicas. Muere poco después un vecino

y los oráculos dictaminan entonces que falleció víctima de la magia de venganza. Vemos pues que el pensamiento místico forma una especie de mosaico, en el que cada uno de los elementos de las creencias encaja perfectamente. Por lo tanto, si en un sistema de pensamiento tan cerrado una experiencia determinada está en contradicción con una creencia, esto prueba simplemente que la experiencia estaba equivocada, y era inadecuada. O bien, para dar una solución satisfactoria a la aparente incongruencia, habría que interpretar la contradicción mediante complicadas explicaciones secundarias sobre las creencias. Incluso el escepticismo sirve para corroborar las opiniones que niega. Así, al criticar a un adivino determinado, por ejemplo, o desconfiar de un cierto oráculo o forma de magia, lo que se logra simplemente es aumentar la fe en otros brujos y en el sistema en conjunto.

El análisis de un gran número de casos en que pudieron existir actos de hechicería, y los comentarios sobre el asunto hechos por los Azande en muchas ocasiones, señalaron que la brujería les proporciona una filosofía del acontecer que es intelectualmente satisfactoria. A primera vista parece absurdo sostener que si los termitas han carcomido las bases de un granero, y éste cae sobre un hombre sentado a su sombra matándolo, esto pueda calificarse de acto de hechicería. Ahora bien, los Azande tampoco niegan, igual que nosotros, que la caída del granero no haya sido la causa inmediata de la muerte; lo que afirman es que si el individuo no hubiera estado hechizado, la construcción no habría caído en un cierto momento sobre ese hombre determinado que estaba sentado en ese lugar. ¿Por qué no cayó, pues, en otro momento, o cuando la que estaba sentada era otra persona? Es fácil explicar el derrumbamiento del granero por efecto de los termitas y el peso del mijo almacenado en su interior. La presencia del hombre sentado en ese sitio también es fácil de explicar: se estaba resguardando, a la sombra, del calor del día. Pero, ¿por qué estas dos secuencias de acontecimientos coinciden en un cierto punto del espacio y del tiempo? (Nosotros decimos que la coincidencia se debe al azar, los Azande la atribuyen a encantamiento. Según ellos, lo que mató al hombre fue

la hechicería combinada con la caída del granero.

El concepto de brujería proporciona a los Azande no sólo una filosofía natural sino también una filosofía moral, en la que está además contenida una teoría psicológica. Aun si un hombre es brujo, su poder no daña a las personas de no mediar un acto de voluntad. Debe existir un motivo, y éste se encuentra siempre en las pasiones malsanas de los hombres: odio, codicia, envidia, celos y resentimiento. Las desdichas provienen de un embrujamiento, y éste es producto de intenciones malignas. Los Azande no culpan a un hombre porque sea brujo, pues es algo que no puede evitar; lo que persiguen es su maldad que le lleva a dañar a otros. Podría agregar asimismo que ellos tienen plena conciencia de lo que los psicólogos llaman proyección, es decir, el hecho de que cuando un hombre dice que otro lo odia y lo está hechizando, muchas veces es el primero quien odia y es brujo. Además, comprenden también el papel fundamental que corresponde a los sueños (o lo que ahora se llama el subconsciente) en las pasiones malsanas de los hombres. Es necesario señalar, por otra parte, que el dogma de que la maldad de un hechicero es la causa de las desdichas, no puede invocarse como excusa para las acciones provocadas por errores o ignorancia. Por el contrario, la hechicería causa solamente infortunios innecesarios. En consecuencia, si un hombre comete adulterio, si es desleal a su rey, si falla en alguna empresa (como la alfarería) por falta de habilidad, está sujeto a las penalidades o fracasos que merezca por sus acciones.

El brujo sólo daña al hombre que tenga malas intenciones con respecto a él. Por lo tanto, el atacado por una enfermedad u otro infortunio da a los oráculos los nombres de los que le quieren mal. Es decir, el causante del hechizo será, según los oráculos, un enemigo. Sólo surge una imputación de embrujamiento, pues, entre las personas que por sus relaciones sociales pueden enemistarse alguna vez. El alcance de las acusaciones está determinado, entonces, por la estructura social. Por ejemplo, la relación entre niños y adultos no puede dar lugar a que aparezca entre ellos una enemistad; por

lo tanto, no se acusa nunca a los niños de hechizar adultos. No se sospechará, por causas análogas, que un noble haya embrujado a un plebeyo, aunque en este caso existe la razón adicional de que ningún plebeyo se atrevería a culpar de hechicero a un noble. Por otra parte, como en la sociedad Azande las mujeres no tienen trato social con hombres que no sean sus parientes o sus maridos, y se supone que no se les ocurriría dañar a sus parientes, sólo se las acusa de embrujar a sus vecinas o a sus esposos, pero nunca a otros hombres.

Entre los Azande los oráculos tienen grados distintos de importancia: algunos son menos seguros que otros en sus revelaciones y, en consecuencia, no se puede proceder hasta que sus afirmaciones sean confirmadas por la autoridad máxima, el oráculo de los venenos. La importancia de éste depende, a su vez, del status social de su dueño. Por lo tanto, un caso puede pasar de un oráculo de los venenos a otro (en la misma forma que en nuestro país se puede recurrir a distintos tribunales), hasta llegar a un oráculo del rey, que es quien da el veredicto final, y para el que no hay apelación. De esta manera, el mecanismo legal que funciona en casos de hechicería está, en última instancia, en manos de un rey y sus representantes, lo cual hace que la acción social provocada por esa creencia sea uno de los principales sostenes de la autoridad real. El funcionamiento de las prácticas de hechicería dentro de la vida social está también íntimamente vinculado al sistema de parentesco, en especial a través de la costumbre de la venganza. Creo haber dicho ya bastante para mostrar que, gracias a la investigación antropológica, lo que a primera vista no parece sino una superstición absurda, es en realidad el principio integrativo de un sistema de pensamientos y leyes morales, que desempeña un papel importante en la estructura social.

Mi segundo libro, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (1940), trata de un tipo muy diferente de individuos y de sociedad, y se ocupa de muy distintas clases de problemas. Los Nuer son vaqueros

semi-nómadas que viven en la zona de pantanos y sabanas, en el sur del Sudán anglo-egipcio. Forman un conglomerado de tribus, y como no tienen jefes ni instituciones legales, la primera tarea a realizar parecía ser descubrir el principio de su integración tribal o política. Es evidente que los Nuer, como poseen una cultura material muy sencilla, dependen mucho del medio que los rodea. Examinando su ecología se vio que la práctica de la vida pastoril, en condiciones difíciles, hacía necesario, para poder mantener su modo de vida, un orden político bastante amplio, como el que rige en la estructura tribal. Un estudio de las diferentes comunidades locales dentro de una tribu Nuer puso de manifiesto que cada una de ellas está identificada políticamente con un linaje, aunque la mayoría de sus miembros no pertenezcan a él, y que todos estos linajes son ramas de un único clan. Cada división territorial de una tribu está así coordinada con una rama correspondiente del clan dominante, de modo que las relaciones entre las partes de una tribu, tanto por su independencia como por su unidad, están conceptuadas y expresadas dentro de un cuerpo de valores de transmisión hereditaria.

Como ejemplo del tipo de problema que estudiamos y del análisis estructural que realizamos, y dejando de lado otras cuestiones investigadas sobre este fondo estructural general, comentaré muy brevemente el concepto que los Nuer tienen del tiempo.

Sólo esbozaré en líneas generales el razonamiento que muestra, por una parte, que el concepto de los cambios naturales como puntos de referencia para señalar el tiempo está determinado por el ritmo de las actividades sociales, y por otra parte, que esos mismos puntos son reflejos de las relaciones estructurales entre grupos sociales. Los puntos de referencia diarios son las tareas del *Kraal* y, para períodos más largos, las fases de otras actividades periódicas, como la escarda o los traslados estacionales de los hombres con sus manadas.

El pasaje del tiempo es, pues, la sucesión de actividades

y las relaciones entre las mismas. De aquí se desprenden toda suerte de conclusiones interesantes: por ejemplo, que el tiempo no posee el mismo valor en una estación del año que en otra. Además, como los Nuer, hablando con propiedad, carecen de un sistema abstracto para estimar el tiempo, no consideran, como nosotros, que éste sea algo real, que pasa, puede ser desperdiciado, ahorrado, etc. Por otra parte, no necesitan coordinar sus actividades con un pasaje abstracto del tiempo, porque sus puntos de referencia son las actividades mismas. Así, en un cierto mes se levantan las primeras represas para la pesca y se establecen los primeros campamentos para el ganado. Por lo tanto, como se está haciendo eso, debe estar transcurriendo aproximadamente ese mes. Es decir, no se hacen las represas para la pesca porque sea noviembre, sino que, por el contrario, es noviembre porque se hacen las represas.

Los períodos más largos de tiempo son casi enteramente estructurales. Los sucesos que relacionan difieren para los distintos grupos de personas; en consecuencia, cada persona, además del sistema colectivo para medir el tiempo, referido a los sucesos de importancia fundamental para todos ellos, tiene su sistema propio. Por otra parte, los Nuer del sexo masculino están estratificados, por edades, en divisiones o conjuntos; los grupos comienzan aproximadamente cada diez años. No entraré en los detalles de esta organización, pero diré simplemente que muchas veces se señala, por referencia a estos grupos, el momento en que han sucedido determinados acontecimientos. Los intervalos entre los sucesos no se cuentan, entonces, en conceptos de tiempo como nosotros los entendemos, sino en función de la distancia estructural, de la diferencia social entre grupos de personas. Los Nuer estiman también el transcurso de la historia en función de sus genealogías de descendencia. En una situación determinada, se buscará el origen genealógico en forma más o menos profunda de acuerdo con el tamaño del grupo de parientes de que se trate. Es decir, el tiempo es, en este caso, un reflejo de las unidades de estructura social. Los acontecimientos tienen una situación dentro de esa estructura, pero no una posición exacta en el tiempo histórico, tal cual

lo entendemos. Puede decirse, en general, que el tiempo entre los Nuer es una forma de expresar la estructura social como concepto, y los puntos de referencia en el sistema que lo mide son proyecciones al pasado de relaciones reales entre grupos de personas. En suma, el tiempo coordina relaciones antes que sucesos.

En esta corta exposición habrá seguramente muchos puntos oscuros para ustedes. Eso no tiene importancia, pues no pretendo demostrar la exactitud de mi razonamiento, sino enseñarles el método de análisis seguido. Habrán visto que también en este caso aquél se reduce a tratar de que una porción de la vida social resulte comprensible, mostrando cómo se integra con las otras partes. Este fin se logra solamente mediante abstracciones, que luego se relacionan lógicamente entre sí.

Ya he mencionado, en mi primera conferencia, que en el pasado la antropología social limitaba generalmente su atención a las comunidades primitivas. Hubo, sin embargo, excepciones. Para nosotros no se ocupa, pues, solamente del estudio de las sociedades primitivas, sino de todas las sociedades humanas. Para mostrarles que también nos interesamos en comunidades civilizadas, y como último ejemplo de monografía de trabajo de campo antropológico, hablaré de una obra sobre los lugareños del sur de Irlanda. Se trata de *The Irish Countryman*, del profesor Arensberg (1937). Este libro es un excelente ejemplo de análisis estructural, en el que el autor señala en forma simple y concisa las conclusiones a que llegó luego de una investigación realizada en County Clare junto con el profesor Kimball.

La parte sur de Irlanda es una zona de pequeñas granjas. La mayor parte de las familias vive en quince a treinta acres de tierra, a expensas de lo que produce el suelo, y vende el excedente para obtener productos tales como harina y té. En las granjas trabajan los familiares, que a veces reciben ayuda de los parientes; la red de vínculos de parentesco que une a los habitantes de un pueblo y pueblos vecinos desempeña un papel muy importante en la organización de la vida rural irlandesa. En la obra mencionada el autor se

ocupa de este y de muchos otros temas; yo me referiré brevemente a dos de ellos: el matrimonio y las relaciones entre habitantes del campo y de la ciudad.

Nos dice el libro que "el matrimonio es el punto decisivo alrededor del cual gira la vida rural. Es un centro estructural" (pág. 93). Los pequeños granjeros poseen las familias más numerosas; el matrimonio se efectúa, para ambos sexos, a una edad mayor que en cualquier otro sitio conocido. Como las granjas son pequeñas, generalmente una familia sólo puede casar bien a un hijo y una hija. Al casarse el hijo que va a heredar la granja, su novia aporta una dote, por lo general, unas 250 a 350 £. Esa suma debe ser aproximadamente equivalente al valor de la propiedad, y es por lo tanto un índice de la situación social de la familia. Parte de la dote va al marido y a sus padres, que luego del casamiento del hijo se retiran de la administración de la granja, y parte se emplea para ayudar a los otros hijos. Como las propiedades no se dividen entre los descendientes, los hermanos del favorecido se ven forzados a dirigirse a las ciudades, o a ganarse la vida con el comercio, una profesión o la Iglesia; la otra posibilidad es emigrar al extranjero. En esta forma se puede mantener la continuidad de la familia en una granja, mediante la íntima asociación entre sangre y patrimonio, pero sólo a expensas de los otros hijos, generalmente menores. El autor muestra así que el matrimonio, la herencia, los controles sociales, la emigración a las ciudades y al extranjero son parte del sistema social de las pequeñas granjas.

Este sistema familiar tiene su contraparte en las ciudades mercantiles locales, lo cual explica, como verán en seguida, la desaparición gradual de las familias de la ciudad. Los hijos menores de los granjeros, por las causas que se indican, entran en las ciudades como aprendices, y las hijas, como esposas de los que se instalan en los centros urbanos. El comerciante vive de sus parroquianos del campo, que favorecen solamente a sus parientes. Por lo tanto, si un tendero o cantinero casa a un hijo, que va a continuar con su tienda o cantina, con una joven del campo, ésta no sólo aporta su dote sino que trae también a los de su lugar como

parroquianos del establecimiento. En esta forma la ciudad y el campo, o sea, la unidad distributiva y la productiva, están conectadas no sólo económicamente, sino también por vínculos de parentesco. Sin embargo, la vida urbana modifica las perspectivas de los hombres que, poco a poco, ya no están dispuestos a hacer concesiones mutuas con el campesino; pierden las costumbres e intereses rurales. Este fenómeno es más notable aún entre los que han nacido en la ciudad, es decir, la segunda generación de los inmigrantes. Los descendientes del tendero y del cantinero se vuelcan entonces hacia las profesiones o se encaminan hacia ciudades más grandes; entran a formar parte de un medio en el que el campo no tiene lugar. El sitio que dejan en la ciudad mercantil es ocupado por otros nuevos que, merced a sus conexiones en el campo, aportan a su vez nuevos vínculos de parentesco. Vemos así que en el sistema social general de la campiña irlandesa están unidos el sistema económico, mediante el intercambio de artículos de granja por artículos de comercio, y el sistema de parentesco, gracias a los matrimonios entre gente de la ciudad y del campo.

Una de las formas en que se mantiene la conexión entre los habitantes de la ciudad y sus primos del campo es la que se expresa a través de la deuda: el campesino debe siempre a su pariente tendero, y esta obligación crónica es parte de su relación social. A decir verdad, cuando un campesino se disgusta con el tendero, salda su cuenta para dejar de ser parroquiano, y cortar así su relación. Ese compromiso, como la dote, es un índice del status; es el signo de la capacidad y el deseo de mantener la red de obligaciones sociales que dan al individuo y su familia un lugar dentro de la vida social. La deuda pasa por las distintas generaciones, de padre a hijo; es el vínculo de la familia y parientes del granjero con la familia y parientes del tendero, mediante el cual expresan su mutua confianza y las obligaciones sociales recíprocas. La deuda aparece así bajo una nueva faz, como uno de los mecanismos que contribuyen al mantenimiento de un sistema social. Para comprender su sentido, no podemos considerarla simplemente en términos económicos o legales, sino solamente en relación con el parentesco

y otros aspectos de la estructura social total. El juicio mortal que pueda formularse sobre ella debe hacerse, pues, desde este punto de vista, más amplio.

Espero que esos pocos ejemplos, que son los únicos que puedo darles en tan poco tiempo, habrán hecho comprensible el género y diversidad de problemas que debe encarar actualmente el antropólogo social. Vuelvo a repetir que, como habrán podido comprobar, no se investigan temas extraños o románticos, sino problemas reales de sociología. Además, y como tendré ocasión de insistir en mi próxima y última conferencia, esas cuestiones no se destacan solamente dentro de su marco étnico y geográfico particular, sino que son de interés general. En nuestra propia sociedad, aun para nosotros, es importante saber que los habitantes de las Trobriand dedican el máximo de sus energías a alcanzar fines honoríficos y no utilitarios; que aunque los naturales de Samoa no se distinguen mayormente entre sí por la diversidad de sus ambiciones, y por ende, de sus personalidades, gozan en cambio de la seguridad en sí mismos y de la felicidad que ésta trae aparejada; que si bien la ciencia moderna rechaza las suposiciones en que se basa el sistema de creencias de los Azande, éste posee, sin embargo, una validez filosófica y moral; que para comprender el concepto que del tiempo tienen los Nuer debemos comprender primero su estructura social; y que, en el sur de Irlanda, la deuda contribuye a mantener relaciones armoniosas entre el campo y la ciudad. Estas conclusiones y muchas otras, de resultados fructíferos, aunque no estén confirmadas, sirven evidentemente para comprender no sólo el caso particular para el que fueron establecidas, sino que también pueden extenderse a cualquier sociedad, incluso la nuestra.

VI

Antropología aplicada

En mis primeras conferencias he intentado darles una idea general de qué es la antropología social desde el punto de vista de la enseñanza universitaria, de su desarrollo como una rama especial del conocimiento, de los problemas que investiga y las características de ese trabajo. En esta última charla me ocuparé de una pregunta que, en alguna ocasión, ha escuchado seguramente la mayoría de los antropólogos: ¿Por qué se estudia antropología social?

Esto puede interpretarse y contestarse de diversas maneras. Por ejemplo, puede ser considerado como una encuesta sobre los motivos que guían a un individuo a elegir la antropología social como profesión. Cada antropólogo tendrá probablemente una respuesta diferente; para muchos de nosotros, incluyéndome a mí mismo, la contestación sería: "No lo sé exactamente" o, en las palabras de un colega americano: "Supongo que porque me gusta viajar".

Sin embargo, la pregunta tiene generalmente un sentido diferente, que puede expresarse así: ¿Qué utilidad reporta el conocimiento de las sociedades primitivas? Si se plantea la cuestión de esta manera, se debe

considerar separadamente, por una parte, la utilidad que representa para las comunidades primitivas, y para quienes son responsables de su bienestar, y, por la otra, la importancia que tiene para cuantos se dedican a su estudio, es decir, para nosotros.

Como los antropólogos sociales se ocupan principalmente de las sociedades primitivas, es evidente que la información que recogen y las conclusiones a que llegan tendrán alguna relación con los problemas de la administración y educación de esas comunidades. Se comprende fácilmente, pues, que si un gobierno colonial quiere administrar una comunidad a través de sus jefes, necesitará saber quiénes son, cuáles son sus funciones, autoridad, privilegios y obligaciones. Además, para gobernarlos ateniéndose a las leyes y costumbres que les son propias, es obvio que primero hay que descubrirlas. Si se quisiera variar la economía de una comunidad, por ejemplo, cambiando su sistema de tenencia de tierras, induciéndola a plantar cultivos de exportación, o bien, instituyendo mercados y una economía monetaria, sería muy conveniente poder estimar, por lo menos aproximadamente, los probables efectos sociales de esas medidas. La modificación del sistema de tenencia de tierras puede tener repercusiones sobre la vida familiar y de parentesco, como asimismo sobre la religión, en el caso de que los vínculos de familia y parentesco y las creencias y ritos religiosos estén íntimamente ligados al sistema tradicional de patrimonio. Es también evidente que si un misionero quiere convertir a los habitantes de una región al cristianismo, debe tener algunos conocimientos sobre sus creencias y prácticas religiosas. De lo contrario, se torna imposible la enseñanza apostólica, pues ésta debe realizarse en el idioma nativo, es decir, utilizando los conceptos religiosos de los naturales.

La importancia de la antropología social para la administración colonial ha sido reconocida, en forma general, ya desde principios de siglo. El Ministerio de Colonias y los gobiernos coloniales han demostrado un interés creciente por los estudios y las investigaciones en ese campo. Desde hace bastante tiempo los aspirantes coloniales, antes de hacerse cargo de sus puestos, reciben, junto con otros cursos, clases de antropología

social en Oxford, Cambridge y, desde fecha más reciente, también en Londres. Asimismo, luego de la última guerra, se comenzó a enviar a la metrópoli a algunos funcionarios coloniales para que asistieran a cursos de repaso en esas tres universidades. Algunos de ellos eligen la antropología social como tema especial entre las materias optativas. No es raro, además que empleados administrativos rindan las pruebas para el Tripos de Antropología en Cambridge; a veces, también se preparan para obtener el Diploma de Antropología en Oxford o siguen un curso para postgraduados en esa materia. Muchos de ellos pertenecen al Royal Anthropological Institute, con lo que se mantienen al tanto de los últimos adelantos.

Los gobiernos coloniales están de acuerdo en que es muy útil que sus empleados posean un elemental conocimiento general de antropología. Sin embargo, aun en el caso de que dispusieran de tiempo y oportunidad para hacer una investigación (cosa que no sucede en la práctica), ese conocimiento general resulta insuficiente para la realización de la tarea. En cambio, algunas veces han ayudado a realizar estudios de las sociedades existentes en sus territorios a los empleados que tienen una preparación adicional en antropología y demuestran aptitudes para la investigación. Se han realizado así algunos trabajos de importancia; los principales están contenidos en la serie de volúmenes de Rattray sobre los Ashanti de la Costa de Oro. También son excelentes los estudios realizados de esta manera por el Dr. Meek en Nigeria, y F. E. Williams y E. W. Pearson Chinnery en Nueva Guinea. Hay que aclarar, no obstante, que incluso los mejores trabajos de estos antropólogos-funcionarios no alcanzan a satisfacer totalmente al estudioso profesional. Como no parecen ser tampoco plenamente convincentes desde el punto de vista administrativo, los gobiernos coloniales han abandonado, me parece, salvo en el territorio de Tanganyika, esta forma de efectuar las investigaciones.

Por el contrario, el Sudán anglo-egipcio, a mi juicio, con mucha inteligencia, ha preferido siempre financiar expediciones de antropólogos profesionales o contratar-

los por tiempo reducido para que realicen investigaciones determinadas. De este modo han efectuado sucesivamente estudios en ese país, desde 1909 hasta el presente, el profesor y la señora Seligman, yo, el doctor Nadel, y el señor Lienhardt. Este arreglo es ventajoso para el antropólogo, porque adquiere una experiencia que le permitirá luego ocupar un puesto en la universidad, y, para el gobierno, porque recibe los beneficios del trabajo de un hombre perfectamente preparado, que conoce los adelantos más recientes sobre el tema.

A partir de la última guerra el Ministerio de Colonias ha demostrado un mayor interés por la antropología social. Ha organizado y financiado investigaciones de ese tipo en un buen número de territorios coloniales. Pero los resultados obtenidos no me parecen totalmente satisfactorios. Estoy plenamente de acuerdo, en cambio, con quienes sostienen que la mejor forma de efectuar una investigación es a través de los departamentos universitarios. Ellos son los responsables, en ese caso, de la selección y preparación del estudiante, de la supervisión del trabajo, y de la redacción y publicación de los resultados. Actualmente la política del Ministerio de Colonias es organizar los estudios a través de los institutos locales de investigaciones. Uno de ellos, el Instituto Rhodes-Livingstone de la Rhodesia del Norte, ha estado trabajando desde 1938, y recientemente se han fundado tres nuevos institutos para investigaciones sociales: el de Makerere, en Uganda, el de Ibadan, en Nigeria, y el tercero en Kingston, Jamaica. Personalmente no creo que puedan substituir a los departamentos universitarios en la dirección de los estudios, si bien pueden desempeñar un papel muy importante como centros locales de trabajo para los estudiosos universitarios, es decir, una función análoga a la que cumplen los British Institutes de Roma, Atenas y Angora.

Este punto de vista es compartido por otros. Así lo demuestra la creación de becas de estudio (*Treasury Studentships*) para la investigación de lenguas y culturas del Lejano y Cercano Oriente, Europa Oriental y Africa, lo cual ha constituido un adelanto muy importante para los antropólogos. Durante la última guerra se ha podido comprobar que existe un estado lamentable de ignoran-

cia respecto de las zonas nombradas. Una comisión real, bajo la presidencia del conde de Scarbrough, llegó a la conclusión de que sólo podía modificarse finalmente esa situación creando una tradición de estudios sobre las lenguas y culturas en cuestión. El admirable plan propuesto incluye el fortalecimiento de los departamentos universitarios existentes y la creación de otros nuevos; la provisión de becas de investigación en las universidades para individuos que eventualmente enseñarían en ellas; la fundación de institutos, que sirvan de centros locales de investigación en aquellas partes del mundo donde se llevarán a efecto los estudios. En esta forma no solamente se asegura la realización de los trabajos, sino que se establece y mantiene una continuidad en los estudios.

Gracias a estas becas (*Treasury Studentships*), los antropólogos sociales han podido realizar investigaciones en varias regiones que de otra manera habrían estado fuera de su alcance. Los estudios antropológicos en los lugares distantes son muy raros; las diferentes instituciones que nos ayudan generosamente: la Fundación de Becas Antropológicas Emslie Horniman (*Emslie Horniman Anthropological Scholarship Fund*), las Becas de Viaje para Postgraduados de la Compañía Goldsmiths (*Goldsmiths Company's Postgraduate Travelling Scholarships*), el Comité de Asignaciones Leverhulme (*Leverhulme Grants Committee*), la Fundación Viking (*Viking Fund*),¹ etc., no alcanzan a financiar más que una parte muy pequeña de la investigación que es necesario efectuar con urgencia.

En este país las compañías de misioneros no parecen considerar la necesidad de que quienes trabajan en los establecimientos destacados en las poblaciones primitivas posean también algunos conocimientos de antropología. Esto se debe en parte a la pobreza de las misiones, que no pueden permitirse enviar a sus voluntarios a aquellas universidades en las que se enseña esa materia. Otra de las razones, en mi opinión, es la desconfianza con que se juzga a la antropología en esos círculos. Dicha prevención

¹ En la actualidad se denomina *Wenner-Gren Foundation*. (N. del E.)

no es del todo infundada, pues esta disciplina ha ido siempre unida el libre pensamiento y se la ha considerado, con cierta razón, como antirreligiosa en su tónica, y aun en sus propósitos. Como dice Gabriel Sagard en la introducción de su libro sobre los indios hurones (1632), los misioneros creen, con bastante lógica, que "la perfección de los hombres no consiste en ver mucho, ni en saber mucho, sino en realizar la voluntad y los deseos de Dios". No obstante, muchos misioneros, individualmente, se han interesado profundamente por la antropología y han comprendido la importancia que tiene para su propio trabajo. Un ejemplo lo tenemos en el caso del Pastor Junod, de la Misión Románica Suiza, autor de una de las mejores monografías antropológicas que se hayan escrito. Nos dice Junod que al recoger la información contenida en su libro, por una parte, cumple un propósito científico, y, por la otra, ayuda a los empleados administrativos y a los misioneros en su labor, y contribuye a que el público sudafricano se ilustre sobre algunos aspectos de los nativos: "Trabajar para la Ciencia es noble, pero ayudar a nuestros semejantes es más noble aún".² También está el caso del Dr. Edwin Smith, coautor de un excelente informe sobre los Ba-ila de Rhodesia del Norte, que ha sido recientemente designado Presidente del Royal Anthropological Institute y es también misionero.

Vemos pues que, en el pasado, han sido en general los funcionarios administrativos y los misioneros quienes han podido comprobar que podían cumplir sus funciones de manera más efectiva y agradable poseyendo algunos conocimientos de antropología. Actualmente, en cambio, los expertos técnicos han adquirido una importancia creciente en nuestro imperio colonial; la mayoría de ellos —el médico, el encargado de agricultura, el encargado de bosques, el veterinario, el ingeniero, etc., así como el comerciante, y los representantes de compañías mineras y de otros intereses comerciales— deben llevar a cabo sus diferentes ocupaciones en el seno de poblaciones cuya forma de vida e ideas desconocen a menudo totalmente.

Se preguntarán ustedes qué utilidad puede reportar a los europeos, en sus tratos con los nativos, el hecho de poseer algunos conocimientos de antropología. Durante bastante tiempo, muchos antropólogos han hablado de la antropología aplicada, de la misma forma en que se habla de medicina o de ingeniería aplicada. Consideran que la antropología social es una ciencia aplicada. Hemos visto ya que este elemento normativo en la antropología, al igual que los conceptos de ley natural y progreso de que deriva, es parte de su herencia filosófica. Los filósofos morales del siglo XVIII, los etnólogos del siglo XIX, y la mayoría de los antropólogos sociales de nuestros días han tomado como modelo a las ciencias naturales, en forma explícita o implícita, y suponen entonces que la antropología tiene por finalidad controlar los cambios sociales mediante la predicción y el planeamiento. Esta opinión queda resumida en la expresión "ingeniería social". *Pallerm*

No es sorprendente, pues, que, desde sus comienzos, la antropología social teórica se haya teñido muchas veces de fuertes matices de socialismo, especialmente en Francia, donde tanto Saint-Simon como Comte trataron de iniciar religiones positivistas. Según mi opinión, ése es indudablemente el impulso conductor que se descubre en el trabajo de Durkheim y sus colegas. Su punto de vista general está bien expresado por uno de ellos, Lévy-Bruhl, en una excelente y corta exposición, *La Morale et la Science des Moeurs* (1903). Los sistemas éticos no tienen, para él, efecto sobre la conducta. Esto se debe a que son simplemente racionalizaciones de la costumbre; es decir, se considera correcto aquello que se ha hecho. Si una sociedad, por ejemplo, mata a todos los mellizos cuando nacen, esa práctica se considera moral para esa población. Las leyes morales son simplemente las reglas que determinan la conducta real en una comunidad y, por lo tanto, difieren según las variaciones de la estructura social. Lo moral es, pues, aquello que es normal en un cierto tipo de sociedad y en una fase determinada de su evolución. Corresponde entonces a la razón modelar el comportamiento mediante un arte práctico de la ética, derivado de un estudio científico de la vida social. En general casi todos los

² *La vie d'une tribu sud-africaine*, 1913, p. 10.

escritores de ese período sostienen tal punto de vista respecto de las instituciones sociales; era totalmente lógico esperar que esa opinión fuera compartida por muchos antropólogos sociales.

Dichos investigadores han destacado repetidas veces las aplicaciones de sus descubrimientos a los asuntos prácticos, en Inglaterra, refiriéndose a los problemas coloniales, y, en EE.UU., a los problemas políticos e industriales. Es verdad que sus defensores más prudentes han sostenido que sólo podrá existir una antropología social aplicada cuando la ciencia del hombre se halle mucho más avanzada que en la actualidad. Sin embargo, una autoridad en el tema, tan eminente y cuidadosa en sus juicios como lo es el profesor Radcliffe-Brown, escribe: "Con el más rápido adelanto de la ciencia pura y la cooperación de las administraciones coloniales, podríamos incluso prever la posibilidad de la existencia de una época en que el gobierno y la educación de las poblaciones nativas en varias partes del mundo estuvieran más cerca de ser un arte, basado en la aplicación de las leyes descubiertas por la ciencia antropológica".³ Otros escritores, menos prudentes y de tendencias más sociales, pretenden ambiciosamente, sobre todo en EE.UU., la aplicación inmediata de los conocimientos antropológicos al planeamiento social.

Si se acepta este punto de vista, que podría llamarse de la ciencia natural, es perfectamente lógico sostener luego que, dado que las leyes sociológicas son aplicables a cualquier sociedad, su principal utilización reside más en el planeamiento de nuestra propia sociedad que en el control del desarrollo de las comunidades primitivas, que pueden considerarse como los conejillos de Indias de la investigación antropológica. En realidad, no solamente en Africa existen problemas de gobierno, propiedad, migración de trabajo, divorcio, etc. Lo que se descubrió, por ejemplo, sobre la decadencia de la vida familiar entre las poblaciones de nuestros territorios coloniales, puede aplicarse, si se logra deducir una

³ A. R. Radcliffe-Brown, *Applied Anthropology*, en *Report of Australian and New Zealand Association for the Advancement of Science*, Sección F., 1930, p. 3.

fórmula general a partir de ese conocimiento, a la decadencia de la vida familiar en Inglaterra y EE.UU. "La deuda que tenemos con la sociedad que nos mantiene —nos dice un antropólogo americano, el profesor Herskovits— debe pagarse a largo plazo, mediante las contribuciones fundamentales que hagamos, tendientes a una comprensión de la naturaleza y los procesos de la cultura, y a través de esto, a la solución de algunos de nuestros propios problemas básicos".⁴ Como dijo Kipling en un contexto muy diferente, lo que aprendamos del negro y del amarillo nos ayudará mucho con el blanco.

Espero haber mostrado en estas conferencias, de manera suficientemente clara y extensa que, para mí, no puede existir una ciencia de la sociedad análoga a las ciencias naturales. No es necesario, sin embargo, volver a tratar nuevamente este asunto, pues no creo que ningún antropólogo pueda sostener seriamente que, hasta el momento actual, se haya descubierto alguna ley sociológica. Y si no se conoce ninguna ley, es evidente que no se la puede aplicar.

Esto no significa que la antropología social, aunque sea en sentido limitado y desde el punto de vista técnico, no tenga ninguna aplicación, sino solamente que no puede ser una ciencia aplicada del tipo de la medicina o la ingeniería. Sin embargo, ella es un conjunto sistemático de conocimiento sobre las sociedades primitivas y, como todos los conocimientos de este tipo, puede ser de utilidad para los asuntos prácticos, dentro de ciertos límites y usando del sentido común. En la administración y educación de los pueblos atrasados es necesario tomar decisiones, y los responsables de ellas tienen más posibilidades de actuar correctamente si conocen los hechos. En esta forma tienen también menos oportunidades de cometer errores serios. Por ejemplo, se necesitaron dos guerras para que el gobierno descubriera que el Taburete de Oro, cuya entrega reclamaba a los Ashanti de la Costa de Oro, contenía, de acuerdo con sus creencias, el alma de todo

⁴ Melville J. Herskovits, *Applied Anthropology and the American Anthropologist*, en *Science*, 6 de marzo 1936, p. 7.

el pueblo y no podía bajo ninguna circunstancia ser entregado. Es evidente, pues, que el conocimiento antropológico ha tenido, o puede tener, esta clase de provecho para la administración colonial, y ello ha sido puesto muchas veces de manifiesto por antropólogos y funcionarios. La idea está perfectamente resumida en las palabras escritas por el profesor W. H. Flower en 1884: "Es absolutamente necesario que el estadista que desee gobernar con éxito no contemple la naturaleza humana desde un punto de vista abstracto y trate de aplicar reglas universales, sino que considere las aptitudes, necesidades y aspiraciones morales, intelectuales y sociales especiales de cada raza en particular con la que tiene que tratar".⁵

Aunque parezca obvio, creo que vale la pena destacar que estas "aptitudes, necesidades y aspiraciones morales, intelectuales y sociales especiales" deben ser descubiertas. La experiencia ha demostrado además que los antropólogos pueden hacerlo con mayor exactitud y rapidez que otras personas, pues saben lo que deben buscar y cómo encontrarlo. Lo limitado del tiempo no permitirá darles más que un solo ejemplo que ilustra la utilidad de la investigación especializada para las administraciones coloniales y misiones. Entre muchas poblaciones africanas, una de las maneras de celebrar el matrimonio es que la familia y parientes del novio entreguen ganado vacuno a la familia y parientes de la novia. Durante largo tiempo se creyó que esta dote era una compra, y que los jóvenes se adquirían a cambio de vacas, por lo que la transacción fue condenada por los misioneros y prohibida por los gobernantes. Gracias a la investigación antropológica se demostró que el traspaso de vacas no significaba la compra de una esposa, así como tampoco el pago de una dote en la Europa occidental no representaba compra de un marido; por otra parte, la condena y abolición de esa costumbre no sólo había debilitado los vínculos del matrimonio y la familia, sino que tendía además a provocar la degradación misma de las mujeres, que se intentaba evitar. Sólo entonces se comenzó a considerar esa práctica desde otro punto

de vista. En esta clase de temas los profanos pueden extraer provecho de la antropología social: la naturaleza y funciones de la dote, por ejemplo, sólo pueden descubrirse gracias a la investigación antropológica.

Además de encontrarse en una situación más favorable que otras personas para descubrir los hechos, los antropólogos tienen a veces más posibilidades de estimar correctamente los efectos de alguna medida administrativa, pues su preparación los acostumbra a esperar las repercusiones allí donde el lego no las sospecha. Por lo tanto, se les puede pedir que ayuden a los gobiernos coloniales, no sólo para mostrarles los hechos que les permitirán luego establecer un plan de acción, sino para adelantarles los posibles efectos que cualquier medida pueda ocasionar. Hay que recordar, no obstante, que no es función del antropólogo señalar la conducta a seguir. Merced a su facultad de descubrir los hechos, puede influir sobre los medios empleados para alcanzar los fines de una determinada política y sobre la actitud de los responsables en establecerla, pero el conocimiento de las sociedades primitivas que recoge y transmite no puede determinar el curso de esa política.

Ella está determinada por consideraciones que superan los descubrimientos del investigador. No se necesita un antropólogo para señalar que los habitantes de la Isla Bikini habrían sido, sin duda, más felices si sus hogares no hubieran sido convertidos en campo de ensayo para las bombas atómicas. También sería inútil que los antropólogos explicaran a los gobiernos, como ciertamente lo han hecho, que si se prohíbe cazar cabezas a algunas comunidades de las islas del Pacífico, las poblaciones en cuestión pueden degenerar y extinguirse. Los gobiernos responden que hay que perseguir esa práctica sin tener en cuenta las consecuencias que origina para los nativos, porque es repugnante para la justicia natural, la equidad y el buen gobierno. Me parece que éste es un buen ejemplo de lo que queremos señalar, porque muestra que los fines están determinados por valores que son axiomáticos y que no derivan de un conocimiento de las circunstancias basado en los

⁵ W. H. Flower, Discurso del Presidente, *Journal of the Anthropological Institute*, 1884, p. 493.

hechos. Si quienes controlan la política creen en la prosperidad material, el alfabetismo, las instituciones democráticas, o lo que sea, se consideran obligados a proporcionar esas mismas ventajas a los pueblos de su imperio colonial. En su opinión, corresponde a la filosofía moral, y no a la antropología social, determinar si están actuando bien o mal.

Para no comprometer sus becas, los antropólogos evitan los planes de acción. 'Creo mi deber agregar además que la situación de dependencia en que se encuentran con respecto a los gobiernos (incluso para descubrir los hechos), por el sostén que éstos pueden proporcionarles, constituye un serio elemento de peligro para la antropología. Es también un factor que puede provocar diferencias entre los puntos de vista de estudiosos y funcionarios acerca de lo que debe ser la investigación antropológica. Un antropólogo puede interesarse especialmente, por ejemplo, en algunos problemas de religión primitiva, y, por lo tanto, desea dedicar una gran parte de su tiempo a esa cuestión. Por el contrario, como los gobiernos no se preocupan en general por esos temas, preferirían que se ocupara fundamentalmente de los problemas de migración de trabajo. También puede suceder que la administración quiera que se investigue exclusivamente el sistema de tenencia de tierras de una población: el antropólogo, por su parte, considera que no se puede comprender dicho sistema si no se estudia la vida social completa. Como es perfectamente lógico imaginar, al antropólogo le interesan los problemas de su disciplina, tengan o no importancia práctica. Como también es natural, al gobierno colonial le interesan los problemas prácticos, tengan o no importancia teórica. Estos puntos de vista opuestos han causado algunas dificultades. En mi opinión, la solución final reside en que los gobiernos coloniales establezcan cargos antropológicos en sus establecimientos, así como tienen puestos para educadores, geólogos, botánicos, parasitólogos y otros expertos. En esta forma algunos antropólogos pueden elegir la carrera académica, y otros el servicio administrativo. He realizado personalmente bastantes trabajos de investigación para el Sudán Anglo-egipcio. Como creo que este gobierno comparte mi opinión acerca de lo que debe ser la antropología

social, una exposición de su criterio señalará la importancia que esa disciplina tiene para la administración. Como ya lo he mencionado, el Gobierno del Sudán ha sostenido muy generosamente la investigación antropológica desde hace tiempo, permitiendo a los antropólogos estudiar a su placer lo que deseen, en el lugar y la forma en que prefieran. Es decir, el gobierno elige la persona, y luego le permite decidir el plan de trabajo. Creo que esa actitud es muy inteligente, pues en esta forma nunca ha podido abrigar la falsa esperanza de que el antropólogo descubriera algo que pudiera tener una gran importancia práctica. Entiende más bien que un gobierno debe alentar los estudios en una cierta medida. Opina, además —y esto es lo que quiero destacar especialmente—, que el conocimiento de los idiomas, culturas y vida social de las poblaciones del Sudán tiene un inmenso valor para los empleados administrativos u otras personas, independientemente de si permite o no resolver algún problema práctico inmediato.

Creo que el asunto se puede encarar de esta manera: si un individuo tiene que hacerse cargo de un puesto diplomático o comercial, en Francia, por ejemplo, la vida le resultará mucho más agradable —sin hablar de la opinión que de él puedan hacerse los franceses— y será un diplomático o un hombre de negocios mucho más eficaz, si aprende el francés y estudia bien la vida social francesa y el funcionamiento de sus instituciones. Lo mismo ocurre con el hombre que vive en una población primitiva: si conoce lo que están diciendo y haciendo los nativos, sus ideas y criterios de valor, no sólo tendrá una comprensión más profunda de la población, sino que probablemente los administrará en forma más justa y eficaz.

Un viajero del siglo XVIII, de la Crequinière, a quien ya mencioné en una conferencia anterior, expresa sucintamente este mismo punto de vista. Basándose en la experiencia recogida entre los indios orientales, aconseja a los viajeros mantener su mente abierta, pero permanecer firmes en su propia religión; tolerar y tratar de entender las costumbres extrañas y comportarse correctamente en tierras extranjeras; evitar enamorarse,

pues distrae; evitar el juego y los embaucadores, y estudiar historia, idiomas y geografía. Concluye luego: "El que sepa cómo se debe viajar tendrá grandes ventajas: mejorará su mente con sus observaciones, gobernará su corazón con sus reflexiones y refinará su conocimiento conversando con personas honorables de muchos países; después de esto, estará mucho mejor preparado para vivir gentilmente, pues sabrá cómo adaptarse a las costumbres de diferentes personas y, en consecuencia, a los diferentes estados de ánimo de quienes deba visitar: en esta forma no hará nunca a los demás nada que esté en contra de sus inclinaciones; éste es casi el único secreto de lo que ahora llamamos el Arte de Vivir".⁶

No creo que pueda aplicarse el conocimiento antropológico a las artes administrativas y de la educación en las sociedades primitivas como no sea en un sentido cultural y muy general: en la influencia que ejerce para encauzar la disposición del europeo hacia la población nativa. Cuando se comprende el modo de vida de un pueblo, generalmente se siente simpatía hacia él, y, a veces, profunda preocupación por sus intereses y necesidades. De esta manera se beneficia el nativo tanto como el europeo.

Mencionaré brevemente otra posible aplicación que la antropología social puede tener en los pueblos cuya vida se investiga y se describe. Si algún antropólogo romano nos hubiera legado una descripción detallada y exacta de la vida social de nuestros antepasados celtas y anglosajones, nuestros conocimientos habrían sido más completos y estaríamos profundamente agradecidos por ello. En consecuencia, las poblaciones nativas de todo el mundo se alegrarán algún día de poseer una información correcta acerca de sus antecesores, escrita por estudiosos imparciales, que sólo pretenden dar un informe lo más completo y verdadero posible.

La antropología social en algunas ocasiones puede

⁶ *Customs of the East Indians*, 1705, p. 159. (Traducido de *Conformité des Coutumes des Indiens Orientaux*, 1704, pp. 251-2.).

ayudar a resolver problemas administrativos, contribuyendo a una comprensión de otras civilizaciones, y proveyendo asimismo al historiador del futuro de un valioso material. No obstante, personalmente no atribuyo tanta importancia a los servicios que proporciona o puede proporcionar en estos aspectos, sino a la disposición general, o hábitos mentales, que forma en nosotros, debido a lo que nos enseña sobre la naturaleza de la vida social. Nos acostumbra a considerar cualquier actividad social de una sociedad en el contexto total de la vida social a que pertenece; y también, a examinar siempre lo particular a la luz de lo general.

El antropólogo social intenta revelar las formas o patrones estructurales que se descubren tras la complejidad y aparente confusión de las realidades de la sociedad que está estudiando. Logra esto tratando de hacer abstracciones del comportamiento social y relacionando luego éstas entre sí, de modo tal que la vida social puede percibirse como un conjunto constituido por partes relacionadas entre sí, como un todo. Naturalmente, esto sólo puede hacerse mediante el análisis; pero el análisis no es un fin —en este caso, resolver la vida social en elementos aislados—, sino un medio; el de revelar su unidad esencial por la integración subsiguiente de las abstracciones hechas en el análisis. Por ello he señalado que, a mi juicio, y sin excluir otras consideraciones, la antropología social es un arte.

El antropólogo social, comparando las distintas sociedades, trata de señalar las características comunes de las instituciones, así como las particularidades observadas en cada sociedad. Es decir, muestra que algunas características de una institución o de un conjunto de ideas son propias de una sociedad determinada, otras son comunes a todas las sociedades de un cierto tipo, y otras, finalmente, se encuentran en todas las sociedades humanas: son universales. Los caracteres que busca el antropólogo social son de orden funcional. Es decir, también en este caso, aunque en un nivel más elevado de abstracción, trata de hallar un orden dinámico en la vida social, patrones que sean comunes a todas las sociedades del mismo tipo y que sean

universales. El procedimiento que utiliza es el mismo, ya sea que trate de obtener conclusiones sobre una, muchas o todas las sociedades: llegar por medio de análisis a abstracciones de las realidades sociales complejas, y luego relacionar estas abstracciones entre sí de modo tal que puedan presentarse estructuradas las relaciones sociales totales. La mente las percibe así en perspectiva y como un todo integrado, en el que aparecen destacadas sus características principales. Un antropólogo debe ser juzgado, pues, por el éxito que tenga en alcanzar lo que acabamos de mencionar, y no por la utilidad inmediata de lo que escribe.

Encarando los fines de la antropología social desde este punto de vista, quisiera señalar la significación que ellos tienen para nosotros como personas, y su importancia como una pequeña porción del conocimiento de nuestra cultura. Como, para mí, éste es el objeto de esa disciplina, comprenderán por qué en estas conferencias he destacado que vale la pena estudiar las sociedades primitivas por el valor del estudio en sí, aun en el caso de que no pueda ser aplicado con algún fin práctico o científico. Estoy seguro que ninguno de ustedes negará significación al conocimiento de la antigua Atenas, la Francia medieval, o la Italia del Renacimiento, sólo porque no tiene mucha aplicación práctica para resolver los problemas de nuestra propia sociedad en el momento actual, o porque no nos ayuda a formular leyes sociológicas. No necesito, pues, tratar de convencerlos de que, aunque el conocimiento de algo no tenga utilidad práctica inmediata, o no sea reductible a fórmulas científicas, puede, sin embargo, tener una gran importancia, tanto para el individuo en su propia vida como para toda nuestra sociedad.

Algunos de ustedes pensarán, no obstante (a veces se oye este comentario), que uno puede muy bien interesarse en la antigua Atenas, la Francia medieval y la Italia del Renacimiento, pero ¿a quién le atrae saber algo acerca de un montón de salvajes? Confieso que me resulta difícil comprender el punto de vista de estos individuos, que nos llaman barbarólogos. Ciertamente, éste no ha sido adoptado por las mentalidades abiertas a lo nuevo, a partir del momento en que

comenzó a filtrarse en el pensamiento de Europa Occidental el conocimiento de los pueblos foráneos y, en particular, de los pueblos primitivos.

Ya he señalado en conferencias anteriores que, a partir del siglo XIX, los hombres cultos se sintieron atraídos por los informes que escribían los viajeros sobre los salvajes, por la notable similitud de pensamiento y comportamiento, así como por las amplias divergencias de cultura que revelaban. Hemos visto asimismo que estos filósofos se preocuparon especialmente por los relatos en que se describían las instituciones primitivas; incluso diría que les interesaban más las instituciones de los caribes e iroqueses que las de la Inglaterra medieval.

Es fácil comprender su curiosidad, pues las culturas primitivas resultan interesantes para cualquiera que reflexione algo sobre la naturaleza del hombre y la sociedad. Nos encontramos aquí ante el caso de seres sin una religión revelada, sin un idioma escrito, sin conocimientos científicos desarrollados, a menudo totalmente desnudos, y con las herramientas y habitaciones más rudimentarias, como si fueran hombres en bruto, podríamos decir, y que no obstante viven, en su mayoría, felizmente, en comunidades de individuos semejantes a ellos. Nosotros no podríamos imaginarnos viviendo en esas condiciones y mucho menos viviendo satisfechos. Por ello nos preguntamos —y creo que debemos preguntarnos—, qué es lo que les permite vivir juntos en armonía y enfrentar valientemente los azares de la vida, contando con tan pocos elementos para ayudarlos en su batalla contra la naturaleza y el destino. El solo hecho de que los salvajes no tengan autos, no lean diarios, no compren y vendan, etc., lejos de hacerlos menos interesantes, realza su atractivo, pues en este caso el hombre enfrenta al destino en todo su rigor y dolor, sin que la civilización lo suavice con su inanidad y sus consuelos. No es extraño, pues, que los filósofos pensaran que tales hombres debían vivir en un estado de constante temor y dolor.

A decir verdad, la situación no es ésa, debido a que

viven dentro de un orden moral, que les da seguridad, y poseen valores que les hacen la existencia soportable. Examinando más detenidamente el problema se ve que bajo esta superficial simplicidad de vida se encuentran complejas estructuras sociales y ricas culturas. Estamos tan acostumbrados a considerar la cultura e instituciones sociales en función de la civilización y tamaño materiales, que, en el caso de los pueblos primitivos, las perdemos totalmente de vista a menos que las busquemos específicamente. Descubrimos entonces que todas estas sociedades tienen una fe religiosa, expresada en dogmas y ritos, que celebran el matrimonio con ceremonias y otras prácticas, y que la vida familiar está centralizada en un hogar. Tienen además un sistema de parentesco, a menudo muy complicado y más amplio que cualquiera de los existentes en nuestra propia sociedad; hay clubes y asociaciones para fines determinados; tienen reglas de etiqueta y modales, a veces muy complicadas. Poseen leyes que constituyen códigos civiles y criminales, y hay frecuentemente tribunales para hacerlas cumplir; su idioma es a menudo extremadamente complejo, fonética y gramaticalmente, y utilizan vastos vocabularios; poseen una literatura poética vernácula, rica en simbolismo, y crónicas, mitos, cuentos populares y proverbios; conocen las artes plásticas; poseen sistemas de agricultura que requieren un conocimiento considerable de las estaciones y los suelos, así como de la vida animal y vegetal; son pescadores y cazadores expertos, y aventureros en mar y tierra; poseen géneros de conocimiento que nosotros desconocemos; magia, brujería, oráculos y adivinación.

Hay que considerar verdaderamente como un prejuicio y una moda la idea de que estas culturas y sociedades no son tan dignas de ser conocidas como otras, y de que un hombre educado debe conocer el antiguo Egipto, Grecia y Roma, pero no necesita saber nada de los maoríes, esquimales o bantúes. Esta es seguramente la misma mentalidad que, en la época posterior al Renacimiento y la Reforma, ignoró durante tanto tiempo a la Edad Media, y, en el plano geográfico, centralizado en el Mediterráneo y Europa del norte, consideró que la historia, literatura, arte y filosofía de la India carecían de importancia. Si queremos apreciar

la amplia variedad de la cultura humana y la vida social, debemos abandonar esta actitud etnocéntrica. Las esculturas del Africa occidental no deben ser juzgadas según los cánones de la escultura griega; los idiomas de la Melanesia no pueden ser considerados según las reglas de la gramática latina; las creencias y prácticas mágicas no se comprenderán jamás si se las encara siguiendo las reglas de la ciencia occidental; las hordas de aborígenes australianos no pueden juzgarse tomando Birmingham y Manchester como modelos. Cada civilización ha afrontado a su manera los problemas que surgen de la vida en común de los hombres, cuando tratan de preservar sus valores y legarlos a sus hijos; las soluciones que han dado a esas cuestiones son tan dignas de nuestra atención como las de cualquier otro pueblo. Una sociedad primitiva puede ser pequeña, pero, ¿podemos decir que un escarabajo o una mariposa son menos interesantes que un buey?

Llegamos así a un aspecto más general de la antropología social, que no se refiere a las comunidades primitivas como tales, sino a la naturaleza de la sociedad humana en general. Lo que aprendemos sobre una sociedad puede indicarnos algo acerca de otra, y, por lo tanto, acerca de todas las sociedades, ya pertenezcan al pasado histórico o a nuestra propia época.

Tomemos algunos ejemplos históricos. Se ha escrito mucho sobre los beduinos pre-islámicos de Arabia, pero no obstante quedan muchos interrogantes sobre su estructura social que resultan difíciles de resolver mediante las pruebas históricas que poseemos. Una forma de aclarar estos problemas es estudiar la estructura social de los árabes beduinos de la actualidad, que en muchos aspectos llevan aún la misma vida que los de épocas antiguas.⁷ También se ha escrito mucho sobre el feudo en los primeros períodos de la historia inglesa. En este caso, análogamente, nos resulta muy útil para resolver muchos de los problemas relacionados

⁷ Puede citarse al respecto el excelente estudio de G. W. Murray, *Sons of Ishmael*, Londres, 1934. (N. del E.)

con el mismo estudiar el funcionamiento del feudo en las sociedades bárbaras de nuestros días. Finalmente, es difícil para nosotros en la actualidad comprender los procesos de brujería que se desarrollaban, por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XIX. Podemos, sin embargo, aprender mucho sobre ellos, estudiando la hechicería en las sociedades del Africa central, donde la gente cree aún en brujos y los considera responsables del daño causado a sus vecinos. Naturalmente, cuando se busca una guía interpretativa para analizar los fenómenos sociales en una sociedad estudiando fenómenos similares de otra, hay que actuar con mucha precaución. Sin embargo, por más diferentes que sean en algunos aspectos, siempre se asemejan en otros que son fundamentales.

Lo que acabo de decir es bastante obvio. En toda sociedad, por más simple que sea, se encuentra alguna forma de vida familiar, un reconocimiento de los vínculos de parentesco, una economía, un sistema político, un status social, un culto religioso, maneras de dirimir disputas y castigar los crímenes, diversiones organizadas, etc., junto a una cultura material y un conjunto de conocimientos de la naturaleza, la técnica y la tradición. Si queremos comprender las características comunes a cualquier tipo de institución en las sociedades humanas en general, y también comprender las diferentes formas que adopta y las diversas funciones que cumple en distintas sociedades, nos podemos valer tanto de las sociedades más simples como de las más complejas. Es decir, lo que descubrimos estudiando una sociedad primitiva acerca de la naturaleza de una de sus instituciones, hace que esa institución sea más comprensible para nosotros en cualquier civilización, incluso la nuestra. Si estamos tratando de comprender el Islamismo, por ejemplo, o el Cristianismo o el Hinduismo, nos resulta muy útil conocer que ciertas características religiosas son universales, pertenecen a todas las religiones, incluso las de los pueblos más primitivos; que otras son distintivas de ciertos tipos de religión, y que otras, finalmente, son típicas exclusivamente de una religión determinada.

Fundamentalmente, si tuviera que defender la causa de

la antropología social, lo haría de esta manera: diría que nos permite ver a la humanidad, desde un cierto punto de vista, como un todo. Cuando nos acostumbramos a la manera antropológica de considerar las culturas y sociedades humanas nos resulta fácil ir de lo particular a lo general, y volver luego a lo particular. Si hablamos de la familia, no nos referimos solamente a la familia de Europa occidental, actual, sino a una institución universal, de la que la familia europea occidental no es más que una forma especial, con muchas peculiaridades distintivas. Cuando nos referimos a la religión, no pensamos solamente en el cristianismo, sino en el vasto número de cultos que se practican y se han practicado anteriormente en todo el mundo. Sólo comprendiendo otras culturas y sociedades se podrá observar a la propia en perspectiva, y esto se logrará más fácilmente teniendo como fondo la totalidad de la experiencia y esfuerzo humanos. Como ya lo señalé en mi conferencia anterior, la doctora Margaret Mead pudo comprender en Samoa los problemas de la adolescencia de América; Malinowski aclaró los problemas de los incentivos para la industria británica estudiando el intercambio de objetos rituales que se lleva a cabo en las Trobriand, y me parece que yo aumenté mis conocimientos acerca de la Unión Soviética al ocuparme de la hechicería entre los Azande. Resumiendo todo lo dicho, creo que la antropología social nos ayuda a comprender mejor, en el lugar o época que la consideremos, esa maravillosa criatura que es el hombre.